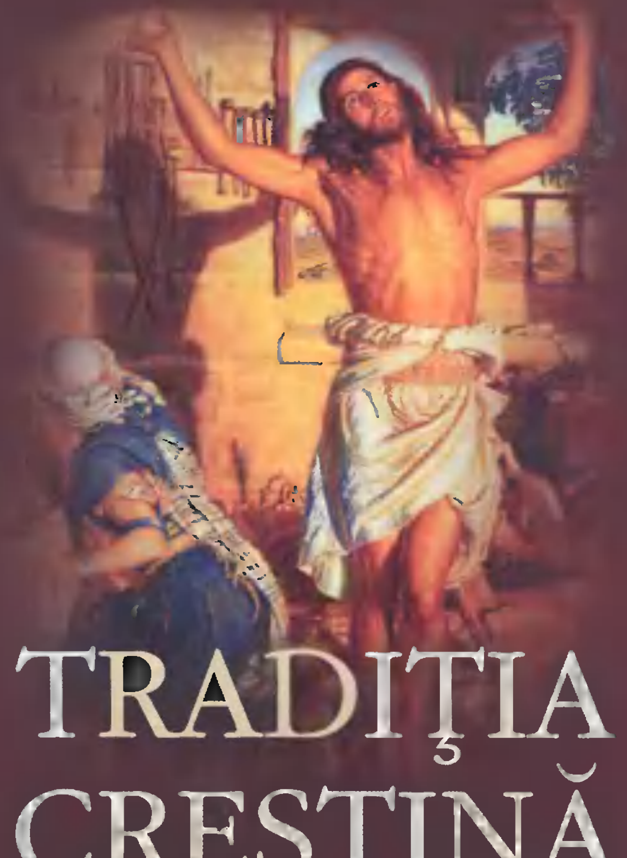
Jaroslav Pelikan



TRADIŢIA CREŞTINĂ

O istorie a dezvoltării doctrinei

V

Doctrina creştină şi cultura modernă (de la 1700)

POLIROM

II 278.348

Jaroslav Pelikan

TRADIȚIA CREȘTINĂ
O istorie a dezvoltării doctrinei
V

Doctrina creştină şi cultura modernă (de la 1700)

Jaroslav Pelikan (1923-2006), teolog luteran convertit la ortodoxie în 1997. Sub îngrijirea sa a fost publicată, între 1955 şi 1971, lucrarea monumentală în douăzeci de volume *Luther's Works*, dedicată teologiei lui Martin Luther. A fost profesor emerit la Universitatea Yale, membru de onoare al Fundaţiei Carnegie pentru Perfecţionarea Învăţămîntului, preşedinte al Academiei Americane de Arte şi Ştiinţe, editor la Encyclopaedia Britannica. În noiembrie 2004 i s-a decernat „Premiul John W. Kluge pentru întreaga activitate în slujba Ştiinţelor Umaniste", acordat de Biblioteca Congresului SUA. De acelaşi autor: *From Luther to Kierkegaard*, 1950; *Development of Christian Doctrine*, 1969; *The Vindication of Tradition*, 1984; *Jesus Through the Centuries*, 1985; *Imago Dei*, 1990; *Christianity and Classical Culture*, 1993; *Faust the Theologian*, 1995; *Mary Through the Centuries*, 1996; *The Reformation of the Bible / The Bible of the Reformation*, 1996. Lucrări traduse în limba română: *Fecioara Maria de-a lungul secolelor*, Humanitas, 1998; *Iisus de-a lungul secolelor*, Humanitas, 2000.

Lector: Alexander Baumgarten
Coordonator de proiect: Ioan-Florin Florescu

Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*
5. Christian Doctrine and Modern Culture (since 1700)

Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.
© 1989 by The University of Chicago. All rights reserved.
© 2008 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4, P.O. Box 266, 700506
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;
P.O. Box 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:
PELIKAN, JAROSLAV
Tradiţia creştină: o istorie a dezvoltării doctrinei / Jaroslav Pelikan; trad. de Silvia Palade. – Iaşi: Polirom, 2004-2008

5 vol.

ISBN (10) 973-681-653-2

Vol. 5: Doctrina creştină şi cultura modernă (de la 1700) / trad. şi note de Mihai-Silviu Chirilă, 2008. – Bibliogr. – Index. – ISBN 978-973-46-0790-7

I. Chirilă, Mihai-Silviu (trad.)

23
28(091)

Printed in ROMANIA

Jaroslav Pelikan

TRADIŢIA CREŞTINĂ

O istorie a dezvoltării doctrinei

V

475 817

Doctrina creştină şi cultura modernă (de la 1700)

Traducere şi note de Mihai-Silviu Chirilă

POLIROM
2008

Cuprins

Notă asupra ediţiei

Pentru citatele biblice din prezenta ediţie s-a folosit traducerea românească sinodală, în ediţia *Biblia sau Sfînta Scriptură*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1991. Numerotarea psalmilor urmează această ediţie, diferind de cea din ediţia în limba engleză. Pentru citatele din *Vechiul Testament* care aveau în original menţiunea (LXX) s-au folosit volumele apărute pînă acum în ediţia Septuaginta, Polirom – Colegiul „Noua Europă", 2004-2007. Alte citate biblice care aveau menţiunea (LXX) sau (Vulg.) au fost traduse după forma din limba engleză din original. Lucrările patristice traduse în limba română au fost citate după titlurile româneşti consacrate.

Mihai-Silviu Chirilă

Prefață

Doctrina creștină și cultura modernă (de la 1700) este al cincilea și ultimul volum al acestei istorii a dezvoltării doctrinei creștine și, în multe privințe, s-a dovedit a fi un „copil-problemă", așa cum de altfel mă avertizaseră personal și în scris prietenii mei (inclusiv Albert C. Outler și regretatul William A. Clebsch). Ideea scrierii *Tradiției creștine* (deși nu sub acest titlu) începuse să mi se contureze în minte încă din anii '40, iar primele ciorne și schițe datează din anii '50. Am fost hotărît să-mi încep prezentarea din primul volum după Noul Testament, însă nu eram la fel de sigur unde aveam să-mi închei volumul al cincilea, care urma să acopere perioada modernă. Reunirea Conciliului Mondial al Bisericilor în 1948 la Amsterdam mi-a oferit un posibil *terminus ad quem*, așa cum s-a întîmplat și cu promulgarea în 1950 de către papa Pius al XII-lea a dogmei ridicării cu trupul la cer a Fecioarei Maria. În momentul cînd eram pregătit să public volumul întîi, care a apărut în 1971, hotărîrile Conciliului Vatican II mă conduseseră deja la concluzia că va trebui să închei istoria doctrinei Bisericii din epoca modernă și, prin urmare, întreaga lucrare cu acest eveniment.

De-abia treptat am început să pun un accent tot mai mare pe istoria dezvoltării doctrinei, separată de istoria gîndirii creștine în general. Iar cea mai afectată de această orientare este, desigur, prezentarea perioadei moderne. De fapt, de-a lungul anilor am ținut prelegeri și am scris mai mult despre istoria teologiei din aceste ultime două sau trei secole decît despre istoria doctrinei Bisericii – mai mult despre Iluminism decît despre pietism, mai mult despre Kierkegaard decît despre Grundtvig, mai mult despre Tolstoi decît despre Soloviev și, la drept vorbind, mai mult despre Harnack decît despre Newman. Ca editor al unei serii de monografii în cinci volume, intitulată *Creatori ai teologiei moderne*, și al unei colecții de surse traduse în trei volume, intitulată *Teologia secolului XX în devenire*, aș fi fost cel puțin la fel de pregătit să scriu istoria teologiei moderne (deși nu într-un singur volum) ca și istoria doctrinei. Într-adevăr, cînd am început să predau, mi-au fost încredințate un curs denumit „Istoria dogmei" și altul intitulat „Istoria teologiei moderne"; ulterior am predat o serie de trei cursuri sub denumirea „Istoria gîndirii creștine". Așadar, mi-ar fi fost ușor – mult prea ușor – să acord un spațiu mai mult decît generos

sistemelor ultimelor două secole şi jumătate şi mai ales tendinţelor teologice din secolul XX (dat fiind faptul că pe mulţi dintre iniţiatorii lor i-am cunoscut personal, iar la unele dintre aceste dezvoltări am contribuit şi eu într-o oarecare măsură).

Totuşi, se cuvenea ca mottoul primului volum al acestei lucrări să alăture numele lui Newman de cel al lui Harnack. Aşa cum au remarcat mulţi dintre cititorii şi criticii mei, volumele succesive ale lucrării par să oscileze între metodologiile sugerate de aceste două nume, iar al cincilea şi ultimul volum (în care Newman şi Harnack apar pentru prima dată ca actori ai piesei, şi nu doar ca autori ai ei) reflectă această oscilaţie mai vădit decît toate celelalte. Căci perioada modernă din istoria doctrinei creştine poate fi definită drept epoca în care au fost puse în discuţie doctrinele mai curînd asumate decît dezbătute de-a lungul istoriei creştine: ideea revelaţiei, unicitatea lui Hristos, autoritatea Scripturii, credinţa în viaţa de după moarte şi însăşi transcendenţa lui Dumnezeu. A fost, de asemenea, o epocă în care avea să fie fundamental revizuită relaţia dintre cei trei termeni, *a crede*, *a propovădui* şi *a mărturisi*, cu care am definit doctrina creştină la începutul primului volum al acestei lucrări: teologii adesea „au mărturisit" mai mult decît „au crezut", poate chiar mai mult decît „au propovăduit". Totuşi, volumul al cincilea poartă şi el titlul *Tradiţia creştină*, iar acest lucru a determinat selecţia temelor şi a autorilor, precum şi faptul că folosirea trecutului creştin – tradiţia, crezurile şi dogma – de către Biserică în perioada modernă este amplu ilustrată în această prezentare, mult mai amplu decît în majoritatea istoriilor teologiei moderne.

În *Autobiografia* sa, Edward Gibbon descria, în numele tuturor autorilor de istorii alcătuite din mai multe volume, sentimentul dulce-amar care se naşte odată cu încheierea ultimului volum: „Nu voi ascunde primele emoţii de bucurie resimţite atunci cînd mi-am redobîndit libertatea", recunoştea Gibbon; „însă mîndria mi-a fost repede domolită şi o calmă melancolie mi-a cuprins inima la gîndul că tocmai m-am despărţit pentru totdeauna de un vechi şi drag prieten". În cazul meu, bucuria şi melancolia sînt întrecute de recunoştinţa pe care o simt faţă de toţi cei care m-au ajutat să încep, iar acum să termin această ambiţioasă lucrare, rod al unei munci de o viaţă: regretaţii mei părinţi, ceilalţi profesori ai mei, colegii şi studenţii pe care i-am avut de-a lungul a peste patruzeci de ani, bibliotecarii devotaţi din întreaga lume creştină, oamenii de la University of Chicago Press şi Yale University şi, mai presus de toţi, soţia mea, Sylvia, căreia îi dedic întreaga lucrare.

Surse principale

Autori şi scrieri

Adm.	Karl Adam
Chr.	*Hristos al credinţei* [*Der Christus des Glaubens*]. Düsseldorf, 1954
Kath.	*Esenţa catolicismului* [*Das Wesen des Katholizismus*]. Ediţia a XII-a. Düsseldorf, 1949
Un.	*Una, sfîntă, catolică şi apostolică Biserică din perspectivă catolică* [*Una sancta in katholischer Sicht*]. Düsseldorf, 1948
Albrt. *Vind.*	Valentinus Albert. *Justificare exegetică la Ioil 2,28-29* [*Vindiciae exegeticae Joël II, 28.29*]. Leipzig, 1695
Allat.	Leon Allatius [Leone Allacci]
Enchir.	*Enchiridion despre purcederea Duhului Sfînt* [*De processione Spiritus sancti enchiridion*]. Roma, 1658
Perp. cons.	*Consensul perpetuu dintre Biserica de Răsărit şi cea de Apus atît în privinţa dogmei, cît şi a ritualului* [*De perpetuo Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis tam in Dogmate quam in Ritibus consensu*]. Ediţia a II-a. Roma, 1655
Purg.	*Consensul perpetuu dintre Biserica de Răsărit şi cea de Apus în privinţa dogmei Purgatoriului* [*De utriusque Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*]. Roma, 1655
Syn. Eph.	*Justificarea Conciliului de la Efes şi a Sfîntului Chiril* [*al Alexandriei*] *cu privire la purcederea Duhului Sfînt de la Tatăl şi de la Fiul* [*Vindiciae synodi Ephesinae et S. Cyrilli de processione ex Patre et Filio Spiritus Sancti*]. Roma, 1661
Alph. Lig.	Alphonsus Liguori [Alfonso Maria de Liguori]
Gl. Mar.	*Slăvile Mariei* [*Le glorie di Maria*]
Theol. Mor.	*Teologie morală* [*Theologia Moralis*]
Alt. *Eth.*	Paul Althaus. *Die Ethik Martin Luthers.* Gütersloh, 1965
Ambr.	Ambrozie al Mediolanumului
Off.	*Despre îndatoriri* [*De officiis*]
Spir.	*Despre Duhul Sfînt*
Amrt.	Eusebius Amort
Brd.	*Reflecţii despre noul sistem al părintelui Laborde cu privire la infailibilitate* [*Animadversiones ad novum Systema P. La Bordii de infallibilitate*]
Ep.	*Epistole*
Gut.	*Opinii întemeiate* [*Gutachten*]
Indulg.	*Originea, dezvoltarea, valabilitatea şi consecinţele indulgenţelor* [*De origine, progressu, valore, ac fructu indulgentiarum*]. 2 vol. Augsburg, 1735

Rev.	*Revelaţii, viziuni şi apariţii particulare: reguli sigure din Scripturi, Concilii, Părinţi etc.* [*De revelationibus, visionibus, et apparitionibus privatis regulae tutae ex scriptura, conciliis, SS. patribus etc.*]. Veneţia, 1750
Theol. eclec.	*Teologie eclectică, morală şi scolastică* [*Theologia eclectica, moralis et scholastica*]. 4 vol. Augsburg, 1752
Theol. mor.	*Teologia morală între rigorism şi îngăduinţă* [*Theologia moralis inter rigorem et laxitatem media*]. 2 vol. Veneţia, 1757
Thos. Kemp.	*Argumente critice... că Sfîntul Thomas à Kempis este autorul cărţii intitulate* Urmarea lui Hristos [*Deductio critica... Ven. Thomam Kempensem librorum de Imitatione Christi authorem esse*]. Augsburg, 1761
Amvr. Nov. *Sobr.*	Amvrosii de Novgorod. *O seamă de cuvinte de învăţătură* [*Sobranie poučitelnych slov*]. 3 vol. Moscova, 1810
Andrts.	Chrēstos Androutsos
Dogm.	*Dogmatica Bisericii Ortodoxe răsăritene* [Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας]. Ediţia a II-a. Atena, 1956
Dok. symb.	*Simbolistică comparată din perspectivă ortodoxă* [Δοκίμιον συμβολικῆς ἐξ ἐπόψεως Ὀρθοδόξου]. Atena, 1901
Ek. pol.	*Biserică şi stat din perspectivă ortodoxă* [Ἐκκλησία καί πολιτεία ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου]. Ediţia a II-a. 2 vol. Salonic, 1964
Kyr.	*Valabilitatea hirotonirilor anglicane, din perspectivă ortodox-catolică.* [Τὸ κύρος τῶν Ἀγγλικών Χειροτονιῶν ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου]. Istanbul, 1903
Symb.	*Simbolistică din perspectivă ortodoxă* [Συμβολικὴ ἐξ ἐπόψεως Ὀρθοδόξου]
Anf. *Pan. serm.*	Philippe Anfossi. *Panegirice şi predici* [*Panegirici e sermoni*]. Roma [1817]
Ang. Sil. *CTrid*	Angelus Silesius [Johannes Scheffler]. *Conciliul de la Trident înainte de Trident* [*Concilium Tridentinum ante Tridentinum*]. Nisa, 1675
Ans.	Anselm de Canterbury
Apol. Conf. Aug.	*Apologia Confesiunii de la Augsburg* [*Apologia Confessionis Augustanae*]
Cur d. h.	*De ce S-a făcut Dumnezeu om* [*Cur deus homo*]
Pros.	*Proslogion*
Arb.	Antonio Arbiol y Diez
Des. myst.	*Dezamăgiri mistice ale sufletelor care au fost întîrziate sau înşelate pe calea către desăvîrşire* [*Desengaños mysticos a las almas detenidas, ò engañadas en el camino de la perfeccion*]. Madrid, 1764
Inst.	*Educaţia religioasă* [*La religiosa instruida... para todas las operaciones de su vida regular*]. Madrid, 1765
Art. *Hist. Pi. VII.*	Artaud de Montor. *Istoria papei Pius al VII-lea* [*Histoire du Pape Pie VII*]. Ediţia a II-a. 2 vol. Paris, 1837
Art. XXXIX.	*Cele 39 de articole*
Art. XXXIX. (1801)	*Revizuirea americană a celor 39 de articole* (1801)
At.	Atanasie al Alexandriei
Ar.	*Cuvinte împotriva arienilor*
Ep. Afr.	*Epistola către episcopii din Africa*

Întrup.	*Despre întruparea Logosului*
Sin.	*Despre sinoadele de la Ariminum și Seleucia*
At. Par. *Epit.*	Atanasie de Paros. *Culegere de dogme divine ale credinței* [Ἐπιτομὴ εἴτε συλλογὴ τῶν θείων τῆς πίστεως δογμάτων]. Leipzig, 1806
Aug.	Augustin de Hippo
Bot.	*Despre botez împotriva donatiștilor*
Cat. rud.	*Despre catehizarea celor neînvățați* [*De catechizandis rudibus*]
Civ.	*Cetatea lui Dumnezeu* [*De civitate Dei*]
Doctr. creșt.	*Despre doctrina creștină*
Enchir.	*Enchiridion*
Ep. fund.	*Împotriva epistolei maniheului, numită fundamentală*
Erez.	*Despre erezii*
Ev. In.	*Comentariu la Evanghelia după Ioan*
Gen. ad litt.	*Interpretarea Genezei* ad litteram [*De Genesi ad litteram*]
Gest. Pelag.	*Despre faptele lui Pelagius* [*De gestis Pelagii*]
Pecc. merit.	*Despre merite și iertarea păcatelor* [*De peccatorum meritis et remissione*]
Praed. sanct.	*Despre predestinarea sfinților* [*De praedestinatione sanctorum*]
Serm. mont.	*Despre Predica Domnului de pe Munte*
Soliloq.	*Solilocvii*
Spir. et litt.	*Duhul și litera* [*De spiritu et littera*]
Vera relig.	*Despre adevărata religie* [*De vera religione*]
Avkm.	Protopop Avvakum Petrovič
Knig. tolk.	*Cartea interpretărilor și adevăratelor doctrine* [*Kniga tolkovanij i pravoučenij*]
Žiz.	*Biografie* [*Žizneopisanie*]
Bau.	Ferdinand Christian Baur
Chr.	*Creștinismul și Biserica creștină de-a lungul primelor trei veacuri* [*Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*]
Chrpart.	*Gruparea lui Hristos în Adunarea de la Corint* [*Die Christuspartei in der korintischen Gemeinde*]
D. G.	*Istoria dogmei creștine* [*Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*]. Ediția a II-a. Tübingen, 1858
Episk.	*Despre originea episcopiei în Biserica creștină* [*Ueber den Ursprung des Episkopats in der christlichen Kirche*]
Neun.	*Istoria Bisericii secolului al XIX-lea* [*Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*]
Röm.	*Scopul și contextul Epistolei către Romani* [*Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefs*]
Vers.	*Doctrina creștină a răscumpărării în dezvoltarea ei istorică din cele mai vechi timpuri pînă în prezent* [*Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste*]. Tübingen, 1838
Baum. *Pred.*	Siegmund Jakob Baumgarten. *Predici* [*Predigten*]
Beb. *Gl.*	Balthasar Bebel. *Mărturisire de credință completă, dar scurtă* [*Auszführliche doch kürtzliche Glaubens-Bekandnusz*]. Strasbourg, 1685
Bec. Lóp.	Becerra López de Osuna y Zarate
Nuev. Ab.	*Noul Avraam* [*El nuevo Abraham de la Iglesia*]. Mexico City, 1739
Sab. prod.	*Cărturarul risipitor* [*El sabio prodigo Christo Señor Nuestro sacramentado*]. Mexico City, 1752

Beng. Johann Albrecht Bengel
Brüd. *Scurtă prezentare a aşa-numitei unităţi a fraţilor* [*Abrisz der so genannten Brüdergemeinde*]. Stuttgart, 1751
Gnom. *Îndrumător la Noul Testament* [*Gnomon Novi Testamenti*]
Bert. Giovanni Lorenzo Berti
Aug. *În apărarea sistemului augustinian al harului* [*Augustinianum systema de gratia... vindicatum*]. 2 vol. Roma, 1747
Diss. hist. *Disertaţii istorice* [*Dissertationes historicae*]. 3 vol. Florenţa, 1753-1756
Theol. disc. *Despre disciplinele teologiei* [*De theologicis disciplinis*]. 10 vol. Bassini, 1792
Bgn. *Luth.* Johann Bugenhagen. *Predică funerară la moartea Doctorului Martin Luther* [*Eine christliche Predigt über der Leich und Begräbnis D. Martini Luthers*]. Wittenberg, 1546
Bianch. *Pot.* Giovanni-Antonio Bianchi. *Două tratate despre puterea şi organizarea Bisericii* [*Della potestà e della politia della Chiesa tratatti due*]. 6 vol. în 7. Roma, 1745-1751
Bl. *Unfehl.* Felix Anton Blau. *Istorie critică a infailibilităţii Bisericii* [*Kritische Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit*]. Frankfurt, 1791
Blach. *Log.* Elias Blachopoulos. *Predici bisericeşti* [Λόγοι ἐκκλησιαστικοί]. Atena, 1882
Blgkv. *Prav.* Serghei Bulgakov. *Ortodoxia răsăriteană. Sinteză a doctrinei Bisericii* [*Pravoslavie: Očerki učenija pravoslavnoj cerkvi*]. Ediţie nouă. Paris, 1985
Blms. Jaime Luciano Balmes
Escép. *Scrisori către un sceptic în materie de religie* [*Cartas a un escéptico en materia de religión*]
Prot. *Protestantismul comparat cu catolicismul* [*El Protestantismo comparado con el Catolicismo*]
Rel. *Religia demonstrată* [*La religion demonstrada al alcance de los niños*]
Blrd. *Brth.* Henri Bouillard. *Karl Barth. Geneza şi evoluţia teologiei dialectice* [*Karl Barth : Genèse et évolution de la théologie dialectique*]. 2 vol. Paris, 1957
Blrt. Charles-René Billuart
Grat. *Despre har* [*De gratia*]
Jur. just. *Despre lege şi dreptate* [*De jure et justitia*]
Reg. fid. *Despre regulile credinţei* [*De regulis fidei*]
S. T. *Summa Sfîntului Toma adaptată procedurilor academice actuale* [*Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata*]
Bltmn. Rudolf Bultmann
Jes. *Iisus* [*Jesus*]. Tübingen, 1964
Th. N. T. *Teologia Noului Testament* [*Theologie des Neuen Testaments*]. Tübingen, 1953
Bnhfr. *Theol. Gem.* Dietrich Bonhoeffer. *Teologie şi congregaţie* [*Theologie und Gemeinde*]
Bnl. Benedetto Bonelli
Anim. cr. *Observaţii critice despre congresul nocturn al vrăjitoarelor* [*Animavversioni critiche sopra il notturno congresso della lamnie*]. Veneţia, 1751

Diss. apol.	*Disertație apologetică despre martiriul lui Simon din Trento, ucis de evrei în 1475* [*Dissertazione sul martirio del beato Simone da Trento nell'anno MCCCCLXXV, dagli Ebrei ucciso*]. Trento, 1747
Bnyn. *Lw. Gr.*	John Bunyan. *Doctrina legii și harului dezvăluită* [*The Doctrine of the Law and Grace Unfolded*]
Bon. VIII. *Un. sanct.*	Papa Bonifaciu al VIII-lea. *Unam sanctam*
Boss. *Hist. var.*	Jacques Bénigne Bossuet. *Istorie a deosebirilor dintre Bisericile protestante* [*Histoire des variations des Eglises protestantes*]
Br. *Comp.*	Johann Wilhelm Baier. *Compendiu de teologie pozitivă* [*Compendium theologiae positivae*]
Brand. *Dr. Con.*	Margraful din Brandenburg. *Cele trei confesiuni* [*Die Drey Confessionen*]. Köln, 1695
Brd. Cln. *Cont. mnd.*	Bernard de Cluny. *Despre disprețul față de lume* [*De contemptu mundi*]
Brd. Clr. *Cant.*	Bernard de Clairvaux. *Predici despre Cîntarea Cîntărilor* [*Sermones in Cantica Canticorum*]
Brgs. *Theol. Symb.*	Charles Augustus Briggs. *Simbolistică teologică* [*Theological Symbolics*]. New York, 1914
Brlth. *Euch.*	Yngve Torgny Brilioth. *Credință și practică euharistică* [*Eucharistic Faith and Practice*]. Londra, 1953
Brnt.	Gilbert Burnet
Art. XXXIX.	*Comentariu pe marginea celor 39 de articole* [*Exposition of the Thirty-Nine Articles*]. Ediția a II-a. Londra, 1700
Rom.	*Discurs în care se susține opoziția doctrinei, a ritualului și a practicilor Bisericii Romano-Catolice față de natura, scopurile și trăsăturile caracteristice ale credinței creștine* [*A Discourse wherein is Held Forth the Opposition of the Doctrine, Worship, and Practices of the Roman Church, to the Nature, Designs, and Characters of the Christian Faith*]. Londra, 1688
Trp.	*Scrisoare către reverendul Trapp* [*A Letter to the Reverend Mr. Trapp*]. Ediția a II-a. Londra, 1717
Brth.	Karl Barth
Ev. Ges.	*Evanghelie și Lege* [*Evangelium und Gesetz*]
K. D.	*Dogmatică bisericească* [*Kirchliche Dogmatik*]. München și Zürich, 1932-
Krch.	*Biserica și Bisericile* [*Die Kirche und die Kirchen*]
Prol.	*Doctrina cuvîntului lui Dumnezeu. Prolegomene la dogmatica creștină* [*Die Lehre vom Worte Gottes: Prolegomena zur christlichen Dogmatik*]. München, 1927
Prot. Theol.	*Teologia protestantă în veacul al XIX-lea* [*Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*]. Zürich, 1947
Rcht.	*Îndreptățire și dreptate* [*Rechtfertigung und Recht*]. Ediția a II-a. Zürich, 1944
Röm.	*Epistola către Romani* [*Der Römerbrief*]. Ediția a II-a. Zürich, 1940
Tf.	*Doctrina Bisericii cu privire la botez* [*Die kirchliche Lehre von der Taufe*]. Ediția a II-a. Zürich, 1943
Bsst. *Kyr. Chr.*	Wilhelm Bousset. *Hristos Kyrios* [*Kyrios Christos*]. Göttingen, 1913
Budd.	Johann Franz Buddeus

Mod.	*Despre moderaţie... în controversele din rîndul teologilor* [*De moderamine inculpatae tutelae in certaminibus theologorum*]. Halle, 1720
Phil. Ebr.	*Introducere în istoria filozofiei evreilor* [*Introductio ad historiam philosophiae Ebraeorum*]. Ediţia a II-a. Halle, 1720
Bulg. *Kat.*	Nicolas Bulgaris. *Cateheză sfîntă* [Ἱερά κατήχησις]. Ediţie nouă. Atena, 1940
Bush.	Horace Bushnell
Chr. Nurt.	*Grijă creştină* [*Christian Nurture*]
Nat.	*Natura şi supranaturalul, alcătuind împreună unicul sistem al lui Dumnezeu* [*Nature and the Supernatural, as Together Constituting the One System of God*]. New York, 1858
Vic. Sac.	*Jertfirea pentru ceilalţi, întemeiată pe principiile obligaţiei universale* [*The Vicarious Sacrifice, Grounded in Principles of Universal Obligation*]. New York, 1866
Byl. *Com. phil.*	Pierre Bayle. *Comentariu filozofic pe marginea cuvintelor lui Iisus Hristos* [*Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ*]. Ediţia a II-a. Rotterdam, 1713
Caj. *Mos.*	Cajetan (Tommaso de Vio). *Comentarii ilustre şi remarcabile la cele Cinci Cărţi ale lui Moise* [*Commentarii illustres planeque insignes in quinque Mosaicos libros*]. Paris, 1539
Calv. *Inst.*	Jean Calvin. *Instituţiile religiei creştine*
Camp.	Alexander Campbell
Ev.	*Mărturiile creştinismului* [*The Evidences of Christianity*]
Mcla.	*Polemică pe marginea botezului creştin între Rev. W.L. Maccala... şi Alexander Campbell* [*Debate on Christian Baptism between the Rev. W.L. Maccala... and Alexander Campbell*]. Buffalo, 1824
Prcl.	*Polemică pe marginea religiei romano-catolice...* [*cu*] *John B. Purcell, episcop de Cincinnati* [*A Debate on the Roman Catholic Religion... [with] John B. Purcell, Bishop of Cincinnati*]. Cincinnati, 1875
Rce.	*Polemică între Rev. A. Campbell şi Rev. N.L. Rice* [*A Debate between Rev. A. Campbell and Rev. N.L. Rice*]
Syst.	*Sistemul creştin cu referire la unirea creştinilor şi refacerea creştinismului primar aşa cum pledează Reforma actuală* [*The Christian System in Reference to the Union of Christians and Restoration of Primitive Christianity as Pleaded by the Current Reformation*]. Ediţia a III-a. Nashville, 1956
Canst. *Spen.*	Karl Hildebrand von Canstein. „Prefaţă" [„Vorrede"] la Philipp Jakob Spener. *Opinii teologice finale* [*Letzte Theologische Bedenken*]. Halle, 1711
Card. *Infall.*	Giuseppe Cardoni. *Studiu asupra infailibilităţii dogmatice a pontifului roman şi asupra posibilităţii de a o defini* [*Elucubratio de dogmatica Romani pontificis infallibilitate eiusque definibilitate*]. Roma, 1870
Casp. *Beyl.*	Vincentius Casper-Sohn. *O anexă necesară şi folositoare* [*Nöthige und nützliche Beylage*]. Stockholm, 1724
Cat. Heid.	*Catehismul de la Heidelberg*
Ces.	Antonio Cesari
Ep.	*Epistole*
St. eccl.	*Florilegiu din istoria Bisericii. Argumente selectate* [*Fiore di storia ecclesiastica : Scelti ragionamenti*]. Torino, 1881

V. Ges. Cr.	*Prelegeri despre viaţa lui Iisus Hristos şi despre religia sa [Orazioni sopra la vita di Gesù Cristo e la sua religione].* Torino, 1830
C. F. B. *Const.*	Conciliul Federal al Bisericilor lui Hristos din America. *Constituţie*
CFlor. (1438-1445)	Conciliul de la Florenţa
Decr. Arm.	*Decret referitor la armeni*
Chan.	William Ellery Channing
Calv.	*Argumentul moral împotriva calvinismului [The Moral Argument against Calvinism]*
Cath.	*Scrisoare despre catolicism [Letter on Catholicism]*
Evid. Chr.	*Mărturii ale creştinismului [Evidences of Christianity]*
Evid. Rev.	*Mărturiile religiei revelate [The Evidences of Revealed Religion]*
Fén.	*Observaţii asupra caracterului şi scrierilor lui Fénelon [Remarks on the Character and Writings of Fénelon]*
Hon.	*Cinstire datorată tuturor oamenilor [Honor Due to All Men]*
Lke.	*Asemănarea faţă de Dumnezeu [Likeness to God]*
Un. Chr.	*Creştinismul unitarian [Unitarian Christianity]*
Chil. *Rel. Prot.*	William Chillingworth. *Religia protestanţilor, o cale sigură către mîntuire [Religion of Protestants a Safe Way to Salvation].* Ediţia a IX-a. Londra, 1727
Chir. Ierus. *Cateh.*	Chiril al Ierusalimului. *Predici catehetice*
Chom.	Aleksei Chomiakov
Crk.	*Despre Biserică [O cerkvi]*
Égl. lat. Prot.	*Biserica latină şi protestantismul din perspectiva Bisericii Ortodoxe [L'Eglise latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise Orthodoxe].* Lausanne, 1872
Cipr. *Ep.*	Ciprian de Cartagina. *Epistole*
CLater. (1215). *Const.*	Cel de-al patrulea conciliu de la Lateran. *Constituţii*
Clem. *Q. d. s.*	Clement Alexandrinul. *Care este bogatul ce se mîntuieşte ? [Quis dives salvetur ?]*
Clrdge.	Samuel Taylor Coleridge
Conf. Fid.	*Confessio Fidei*
Const.	*Despre constituirea Bisericii şi a statului potrivit ideii fiecăruia [On the Constitution of Church and State according to the Idea of Each]*
Ess.	*Eseuri despre vremea sa [Essays on His Times]*
Inq. Sp.	*Confesiunile unui spirit iscoditor [Confessions of an Inquiring Spirit]*
Log.	*Logică [Logic]*
Ly. Serm.	*Predică laică [A Lay Sermon]*
Ref.	*În sprijinul reflecţiei [Aids to Reflection]*
Rev. Rel.	*Prelegeri despre religia revelată, pervertirile şi concepţiile ei politice [Lectures on Revealed Religion, Its Corruptions and Political Views]*
Clrk. *Darw.*	Rufus Wheelwright Clark. *Teoria lui Darwin despre originea omului [Darwin's Theory of the Descent of Man].* Albany, 1873
CMM. *Coop.*	Conferinţa misionară mondială. *Cooperare şi promovarea unităţii.* Edinburgh, 1910
Cmrda. *Const. ap.*	Antoninus Seraphinus Camarda. *Sinteză precisă şi clară a Constituţiilor apostolice şi a ritualului gregorian cu privire la alegerea unui papă [Constitutionum apostolicarum una cum*

	ceremoniali Gregoriano de pertinentibus ad electionem Papae synopsis accurata, et plana]. Rieti, 1732
Conc.	Daniele Concina
Rel. riv.	*Despre religia revelată* [*Della religione rivelata*]. 2 vol. Veneţia, 1754
Theol. chr.	*Dogmatică creştină şi teologie morală* [*Theologia christiana dogmatico-moralis*]. 10 vol. Napoli, 1772-1775
Conf. Aug.	*Confesiunea de la Augsburg*
Conf. Belg.	*Confesiunea belgiană*
Conf. Sav.	*Confesiunea de la Savoy*
Conf. Scot.	*Confesiunea scoţiană*
Conf. Sig.	*Mărturisirea de credinţă a lui Johann Sigismund Elector de Brandenburg*
Coz. *Graec.*	Lorenzo Cozza. *Istorie polemică a schismei grecilor* [*Historia polemica de Graecorum schismate*]. 4 vol. Roma, 1719-1720
Crnly. *Int.*	Rudolf Cornely. *Introducere istorică şi critică la Cărţile Sfinte ale ambelor Testamente* [*Historica et critica introductio in U.T. Libros Sacros*]. 4 vol. Paris, 1885-1889
Cstrpln. *Infall.*	Ludovicus a Castroplanio. *Controversa pe marginea infailibilităţii* [*De controversia infallibilitatis*]. Napoli, 1870
CTrid.	Conciliul de la Trident
Can.	*Canoane*
Decr.	*Decrete*
CUB	Conciliul Universal al Bisericilor
Mod. ven.	*Modalităţi de venerare*
Trad.	*Tradiţie şi tradiţii*
CVat. (1869-1870)	Primul Conciliu de la Vatican
CVat. (1962-1965)	Al Doilea Conciliu de la Vatican
Ad gent.	Decret privind activitatea misionară a Bisericii [*Ad gentes*]
Dei Verb.	Constituţia dogmatică privind revelaţia divină [*Dei Verbum*]
Dign. hum. pers.	Declaraţie privind libertatea religioasă [*Dignitatis humanae personae*]
Gaud. sp.	Constituţia pastorală privind Biserica în lumea modernă [*Gaudium et spes*]
Int. mir.	Decret privind instrumentele comunicării sociale [*Inter mirifica*]
Lum. gent.	Constituţie dogmatică privind Biserica [*Lumen gentium*]
Nostr. aet.	Declaraţie privind relaţia Bisericii cu religiile necreştine [*Nostra aetate*]
Or. eccl.	Decret privind Bisericile catolice răsăritene [*Orientalium ecclesiarum*]
Presb. ord.	Decret privind slujirea şi viaţa preoţilor [*Presbyterorum ordinis*]
Sacr. Conc.	Constituţie privind Sfînta Liturghie [*Sacrosanctum Concilium*]
Unit. redint.	Decret privind ecumenismul [*Unitatis redintegratio*]
Delmp.	A.D. Delēmpasē
Oik.	*Erezia ecumenismului* [Ἡ αἵρεσις τοῦ Οἰκουμενισμοῦ]. Atena, 1972
Syn.	*Sinodul panortodox* [Πανορθόδοξος Σύνοδος]. Atena, 1976
Deutsch.	Johann Deutschmann
Aug. Conf.	*Apologia Confesiunii de la Augsburg* [*Apologia Augustanae Confessionis*]. Wittenberg, 1667

Gnad.	*Scurtă combatere a opiniei atribuite lui privind termenul* har [*Kurtze Ablehnung wegen der ihm imputirten Meinung von Gnaden Termin*]. [Wittenberg, 1701]
Luth.	*Confesiunea către pastor în Biserica Creştin-Luterană* [*Der Christ-Lutherischen Kirchen... Prediger-Beichte*]. Wittenberg, 1698
Dipp.	Johann Konrad Dippel [Christianus Democritus]
Hrt.	*Un păstor şi o turmă* [*Ein Hirt und eine Heerde*]. Amsterdam, 1706
Orth.	*Începutul, mijlocul şi sfîrşitul* orto- *şi heterodoxiei* [*Anfang, Mittel und Ende der Ortho- und Heterdoxie*]. F.l., 1699
Dmls. *Arch.*	Nikolaos Damalas. *Despre principiile primordiale* [Περί ἀρχῶν]. Leipzig, 1865
Dmtr. *Orth.*	Andronikos K. Dēmētrakopoulos. *Grecia* ortodoxă [Ὀρθόδοξος Ἑλλάς]. Leipzig, 1872
Doc. Un. Cr.	*Documente despre unitatea creştină*
Döll.	Johann Joseph Ignaz von Döllinger
Ep.	*Epistole*
Gnos.	*Istorie a sectelor gnostic-maniheiste din Evul Mediu timpuriu* [*Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im frühen Mittelalter*]. München, 1890
Heid. Jud.	*Păgînism şi iudaism. Preliminarii la istoria creştinismului* [*Heidenthum und Judenthum: Vorhalle zur Geschichte des Christenthums*]. Regensburg, 1857
Ppst. Conc.	*Papa şi conciliul* [*Der Papst und das Konzil*]
Ppstfab.	*Legendele papale ale Evului Mediu* [*Die Papst-Fabeln des Mittelalters*]. Stuttgart, 1890
Ref.	*Reforma. Dezvoltarea internă şi efectele ei în contextul Confesiunii luterane* [*Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses*]. 3 vol. Regensburg, 1846-1848
Vat. Dekr.	*Scrisori şi declaraţii cu privire la Decretele Vaticanului dintre 1869 şi 1887* [*Briefe und Erklärungen über die Vatikanischen Dekrete 1869 bis 1887*]
Dör. *Pet.*	Paul Döring. *„Cheia" doctorului Petersen, care mai mult încuie decît descuie* [*Der mehr zu-als auff-schliessende Schlüssel Herrn D. Petersens*]. Dresda, 1718
Dost. *Fr. Kar.*	F.M. Dostoievski. *Fraţii Karamazov*
Drnd.	Barthélémy Durand
Diss.	*Disertaţii ecleziastice atît pentru forumul sacramental, cît şi pentru cel polemic* [*Dissertationes ecclesiasticae pro foro tam sacramentali quam contentioso*]. Avignon, 1703
Fid. vind.	*În apărarea credinţei* [*Fides vindicata*]. Avignon, 1709
Drnr.	Isaak August Dorner
Pers. Chr.	*Istoria dezvoltării doctrinei persoanei lui Hristos* [*Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*]. Ediţia a II-a. 2 vol. Berlin, 1845-1853
Syst.	*Sistemul doctrinei credinţei creştine* [*System der christlichen Glaubenslehre*]. 2 vol. Berlin, 1879-1880
Dry. *Apol.*	Johann Sebastian von Drey. *Apologetica văzută ca demonstraţia intelectuală a divinităţii creştinismului ca fenomen* [*Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit*

	des Christenthums in seiner Erscheinung]. 3 vol. Mainz, 1838-1847
Dtr. *Lmp.*	Peter Friderich Detry. *Scurtă lămurire ca răspuns adresat lui Friderich Adolph Lampe* [*Kurtze Beleuchtung... Friderich Adolph Lampe*]. [Bremen], 1717
Dup. *Souv. pont.*	Félix Antoine Philibert Dupanloup. *Suveranitatea papei potrivit legii catolice şi potrivit legii europene* [*La souveraintè pontificale selon le droit catholique et le droit européen*]. Ediţia a II-a. Paris, 1860
Düss. Th.	*Tezele de la Düsseldorf* [*Düsseldorfer Thesen*] din 1933
Dyob.	Kōnstantinos Dyobouniōtēs
Ioan Dam.	*Ioan Damaschinul* [Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός]. Atena, 1903
Tain.	*Tainele Bisericii Ortodoxe răsăritene* [Τὰ μυστήρια τῆς ἀνατολικῆς ὀρθόδοξου ἐκκλησίας]. Atena, 1912
Edw.	Jonathan Edwards
Brnrd.	*Viaţa lui David Brainerd* [*The Life of David Brainerd*]
Dist. Mrks.	*Trăsăturile distinctive ale unei lucrări a Duhului lui Dumnezeu* [*The Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God*]
Fr. Wll.	*Libertatea voinţei* [*Freedom of the Will*]
Fthfl. Narr.	*Prezentare fidelă a lucrării surprinzătoare a lui Dumnezeu* [*A Faithful Narrative of the Surprising Work of God*]
Orig. Sn.	*Păcatul originar* [*Original Sin*]
Rel. Aff.	*Trăiri religioase* [*Religious Affections*]
Sm. Thts.	*Cîteva gînduri cu privire la renaştere* [*Some Thoughts concerning the Revival*]
El.	Richard T. Ely
Gr.	*Pămîntul de sub picioarele noastre. O autobiografie* [*Ground under Our Feet : An Autobiography*]
Soc. Lw.	*Legea socială a serviciului* [*The Social Law of Service*]
Elrt. *Morph.*	Werner Elert. *Structura luteranismului* [*Morphologie des Luthertums*]. 2 vol. München, 1931-1932
Emer.	Ralph Waldo Emerson
Div.	*Prelegere susţinută la Divinity College* [*Divinity School Address*]
Jour.	*Jurnale* [*Journals*]
Nat.	*Natura* [*Nature*]
Rep. Mn.	*Oameni reprezentativi* [*Representative Men*]
Sup.	*Cina Domnului* [*The Lord's Supper*]
Engsch. *Pet.*	Carl Gottfried Engelschall. *Concepţia total greşită a doctorului Petersen cu privire la cel de-al şaptelea înger vestitor* [*Der den siebenden posaunenden Engel gantz unrecht verstehende Herr D. Petersen*]. Dresda şi Leipzig, 1720
Epif. *Haer.*	Epifanie din Salamina. *Împotriva celor optzeci de erezii* [*Panarion*]
Erhrd. *Kemp.*	Thomas Aquinas Erhard. *Atac împotriva scutului lui Toma de Kempis* [*Polycrates Gersensis contra Scutum Kempense instructus prodiens*]. Augsburg, 1729
Erkl. Bek.	*Prima declaraţie de la Barmen* [*Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse in der deutschen evangelischen Kirche der Gegenwart*]
Ern. *Opusc.*	Johann August Ernesti: *Opuscula*
Ess. Consist.	Consistoriul de la Esslingen

Eug. Bulg. *Ort.*	Eugenios Bulgaris. *Confesiunea ortodoxă* ['Ορθόδοξος ὁμολογία]
Eus.	Eusebiu de Cezareea
H. e.	*Istoria bisericească* [*Historia ecclesiastica*]
V. C.	*Viaţa lui Constantin* [*Vita Constantini*]
Felb. *Hnd.*	Jeremias Felbinger. *Manual creştin* [*Christliches Handbüchlein*]. Baltimore, 1799
Fén.	François de Salignac de la Mothe Fénelon
Aut. égl.	*Scrisori despre autoritatea Bisericii* [*Lettres sur l'autorité de l'église*]
Ep.	*Epistole*
Gr. préd.	*Scrisori despre har şi predestinare* [*Lettres... sur la grâce et la prédestination*]
Inst.	*Învăţături şi păreri privind diferite aspecte ale moralităţii şi desăvîrşirii creştine* [*Instructions et avis sur divers points de la morale et de la perfection chrétienne*]
Let. div.	*Scrisori pe diferite teme metafizice şi religioase* [*Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion*]
Man. piét.	*Manual de pietate* [*Manuel de piété*]
Tr. ex.	*Tratat despre existenţa şi atributele lui Dumnezeu* [*Traité de l'existence et des attributs de Dieu*]
Feod. *Prav.*	Arhimandritul Feodor. *Despre ortodoxie* [*O pravoslavij*]. Sankt-Petersburg, 1860
Feof. *Proc.*	Feofan Prokopovič. *Tratat despre purcederea Duhului Sfînt* [*Tractatus de processione Spiritus Sancti*]. Gotha, 1772
Fil.	Filaret, mitropolit al Moscovei
Ent.	*Conversaţie între un sceptic şi un credincios cu privire la ortodoxia Bisericii de Răsărit* [*Entretiens d'un sceptique et d'un croyant sur l'orthodoxie de l'église Orientale*]
Knig. Bit.	*Comentariu la Cartea Genezei* [*Zapiski... Knigi Bitija*]. 3 vol. Moscova, 1867
Nač.	*Compendiu de istorie ecleziastico-biblică* [*Načertanie cerkovno-biblejskoj istorii*]. Ediţia a II-a. Sankt-Petersburg, 1819
Sl.	*Predici şi prelegeri* [*Slova a reči*]
Star.	*Discuţii cu un bătrîn credincios* [*Besědy k glagolemomu staroobradcu*]. Ediţia a V-a. Moscova, 1855
Flrn. *Stlp. ist.*	Pavel Aleksandrovič Florensky. *Stîlpul şi temelia adevărului* [*Stolp i utverždenie istiny*]. Berlin, 1929
Flrv.	Georges Vasilievič Florovsky
Bib. Bis.	*Biblia, Biserica, Tradiţia. O viziune ortodox-răsăriteană*
Cr. cult.	*Creştinism şi cultură*
Cr. mînt.	*Creaţie şi mîntuire*
Pt.	*Căi ale teologiei ruse* [*Puti russkago bogoslovija*]. Paris, 1937
Fot. *Bib.*	Patriarhul Fotie al Constantinopolului. *Biblioteca* [*Bibliotheca*]
Found.	*Fundamente. Mărturisire de credinţă creştină în termenii gîndirii moderne* [*Foundations : A Statement of Christian Belief in Terms of Modern Thought*]. *Londra*, 1913
Frnck.	August Hermann Francke
Bcht.	*Scurtă şi simplă prezentare a abuzurilor practicii spovedaniei* [*Kurtzer und einfältiger Entwurf von den Miszbräuchen des Beichtstuhls*]
Ber. Obs.	*Despre „Observaţii biblice"* [*Bericht von den Observationibus Biblicis*]

Gl.	*Adevărata temelie a credinței* [*Die wahre Glaubens-Gründung*]. Frankfurt, 1691
Id.	*Ideea unui student în ale teologiei* [*Idea studiosi Theologiae*]
Mand. Scrip.	*Citirea Sfintei Scripturi* [*Manducatio ad lectionem Scripturae sacrae*]. Londra, 1706
Meth.	*Metoda studiului teologic* [*Methodus studii theologici*]. Halle, 1723
Pass. Joh.	*Discursuri publice despre scena patimilor aşa cum apare ea descrisă de evanghelistul Ioan în capitolele al 18-lea şi al 19-lea* [*Oeffentliche Reden über die passions-Historie, wie dieselbe vom Evangelisten Johanne im 18. und 19. Capitel beschrieben ist*]. Ediţia a III-a. Halle, 1733
Pass. Marc.	*Discursuri publice despre scena patimilor... din capitolele al 14-lea şi al 15-lea din Evanghelia după Marcu* [*Oeffentliche Reden über die Passions-Historie... Marc. 14 u. 15*]. Halle, 1724
Pred.	*Predici duminicale* [*Sonntags-Predigten*]. 43 vol. Halle, 1698-1700
Unt.	*Simplu îndrumar despre cum să citim Sfînta Scriptură spre o adevărată edificare* [*Einfältiger Unterricht, wie man die H. Schrift zu seiner wahren Erbauung lesen solle*]
Zw. Anspr.	*Duble prelegeri scripturale* [*Zweyfache schrifftliche Ansprache*]. Halle, 1701
Frpl. *Prim.*	Charles-Émile Freppel. *Despre primatul pontifului roman şi infailibilitatea învăţăturii sale potrivit ultimelor sinoade locale franceze* [*De primatu Romani pontificis eiusque infallibili magisterio iuxta ultima Galliarum concilia provincialia*]. Torino, 1870
Fund.	*Principii fundamentale. Mărturie.* 12 vol. Chicago, [1910-1912]
Fusc. *Sac. cr.*	Lorenzo Fusconi. *Discuţie în cinstea inimii sfinte a lui Iisus Hristos* [*Ragionamento in onore del sacro cuore di Gesù Cristo*]. Modena, 1756
Gaz. *Prael.*	Pietro-Maria Gazzaniga. *Prelegeri teologice rostite la Universitatea din Viena* [*Praelectiones theologicae habitae in Vindobonensi universitate*]. 2 vol. Bassani, 1831
Gbts. *Ekkl.*	Athanasios M. Giebtits. *Ecleziologia apostolului Pavel potrivit Sfîntului Hrisostom* [Ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ ἀποστόλου Παύλου κατά τόν ἱερόν Χρυσόστομον]. Atena, 1967
Gel. I. *Ep.*	Papa Ghelasie I. *Epistole*
Gers. *Aufer.*	Jean de Gerson. *Posibilitatea alungării mirelui din Biserică* [*De auferibilitate sponsi ab ecclesia*]
Gffrd.	Lord Arthur Gifford
Lect.	*Prelegeri* [*Lectures*]
Trst.	*Încredere, dispoziţie şi hotărîre* [*Trust, Disposition, and Settlement*]
Gib.	Edward Gibbon
Aut.	*Autobiografie* [*Autobiography*]
Dec.	*Istoria declinului şi căderii Imperiului Roman* [*The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*]
Gldn. *Ch. Kng.*	Washington Gladden. *Biserica şi împărăţia* [*The Church and the Kingdom*]
Gr. Naz.	Grigorie de Nazianz
Carm.	*Poeme* [*Carmina*]

Or.	*Cuvîntări* [*Orationes*]
Gr. XVI.	Papa Grigore al XVI-lea [Mauro Cappellari]
Mir.	*Mirari vos*
Tr.	*Triumful Sfîntului Scaun şi al Bisericii* [*Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa*]
Grh. *Loc.*	Johann Gerhard. *Loci theologici*
Grig. Mont.	Louis Marie Grignion de Montfort
Am. sag.	*Iubirea înţelepciunii veşnice* [*L'amour de la sagesse éternelle*]
Vr. dév.	*Tratat despre adevărata devoţiune faţă de Sfînta Fecioară* [*Traité de la vraie dévotion à la Ste. Vierge*]
Grnvg.	Nikolai Fredrick Severin Grundtvig
Chr. Brnlr.	*Fundamentele creştine* [*Den Christelige Børnelaerdom*]
Chr. Snd.	*Adevărul creştinismului* [*Om Christendommens Sandhed*]
Nrd. Myth.	*Mitologie nordică* [*Nordens Mythologi*]
Pr.	*Predici* [*Praedikener*]
Ref.	*Continuarea Reformei luterane?* [*Skal den lutherske Reformation virkelig fortsaettes?*]
Snd. Chr.	*Adevăratul creştinism* [*Om den sande Christendom*]
Gth.	Johann Wolfgang von Goethe
Eck.	*Convorbiri cu Goethe în ultimii ani ai vieţii sale de Johann Peter Eckermann* [*Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens von Johann Peter Eckermann*]
Fst.	*Faust*
Gtti.	Vincenzo Lodovico Gotti
Coll.	*Colocvii teologico-polemice* [*Colloquia theologico-polemica*]. Bologna, 1727
Ver. eccl.	*Adevărata Biserică a lui Hristos* [*Vera ecclesia Christi*]. Veneţia, 1763
Ver. rel.	*Adevărul religiei creştine* [*Veritas religionis Christianae*]. 2 vol. Veneţia, 1750
Gtz.	Georg Heinrich Götze
Bek.	*Prudenţa bucuroasă a creştinilor în faţa răutăţii diavolului... împotriva lucrării doctorului Balthasar Bekker „Lumea vrăjită"* [*Der Christen Freudige Fürsichtigkeit für des Teufels Boszheit... wieder D. Balthasar Bekkers „Bezauberte Welt"*]. Dresda, 1696
Unt.	*Informare necesară cu privire la discursurile vanitoase ale pietiştilor şi entuziaştilor fanatici* [*Nöthiger Unterricht von denen stoltzen Reden derer Pietisten und fanatischen Schwärmer*]. Chemnitz, 1693
Gyar. *Infall.*	Giovanni [János] Gyarmathy. *Infailibilitatea pontifului roman ca o credinţă bine întemeiată şi demnă de laudă* [*La infallibilità del Romano Pontefice credenza fondata e commendabile*]. Roma, 1870
Hag. *D. G.*	Karl Rudolf Hagenbach. *Istoria dogmei* [*Lehrbuch der Dogmengeschichte*]
Han. Consist.	Consistoriul de la Hanovra
Harn.	Adolf von Harnack
D. G.	*Istoria dogmei* [*Lehrbuch der Dogmengeschichte*]. Ediţia a V-a. 3 vol. Tübingen, 1931
Erf. Erl.	*Cercetare şi experienţă* [*Erforschtes und Erlebtes*]. Giessen, 1923

Marc. — *Marcion. Evanghelia Dumnezeului străin* [*Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*]. Ediţia a II-a. Leipzig, 1924

Red. Auf. — *Prelegeri şi lucrări* [*Reden und Aufsätze*]. 2 vol. Giessen, 1904-1906

Wes. — *Esenţa creştinismului* [*Das Wesen des Christentums*]. Ediţia a IV-a. Leipzig, 1901

Wiss. Leb. — *Din învăţătură şi viaţă* [*Aus Wissenschaft und Leben*]. 2 vol. Giessen, 1911

Wrk. Voll. — *Din atelierul celor răposaţi* [*Aus der Werkstatt des Vollendeten*]. Giessen, 1930

Hckng. *Reth.* — William Ernest Hocking. *Sarcini de regîndire. O cercetare a unor laici după o sută de ani* [*Rethinking Missions : A Laymen's Inquiry after One Hundred Years*]. New York, 1932

Hcks. — George Hicks

Cat. — *Un nou catehism* [*A New Catechism*]. Londra, 1710

Ltrs. — *Mai multe scrisori schimbate de dr. George Hicks şi un preot catolic* [*Several Letters which Passed between Dr. George Hicks and a Popish Priest*]. Londra, 1705

Hdge. — Charles Hodge

Darw. — *Ce este darwinismul ?* [*What Is Darwinism ?*]. New York, 1874

Ess. Rev. — *Eseuri şi cronici* [*Essays and Reviews*]. New York, 1857

Rom. — *Comentariu la Epistola către Romani* [*Commentary on the Epistle to the Romans*]. Ediţia a II-a. New York, 1886

Syst. Theol. — *Teologie sistematică* [*Systematic Theology*]. Reeditare. 3 vol. Grand Rapids, Mich., 1981

Hdly. — Benjamin Hoadly

Def. — *În apărarea legitimităţii respectării dogmelor Bisericii Anglicane* [*A Defence of the Reasonableness of Conformity*]. Londra, 1707

Flt. — *Scrisoare către domnul Fleetwood cu ocazia ultimului său eseu despre minuni* [*A Letter to Mr. Fleetwood: Occasion'd by His Late Essay on Miracles*]. Londra, 1702

Kngdm. — *Natura împărăţiei sau a Bisericii lui Hristos* [*The Nature of the Kingdom, or Church, of Christ*]. Ediţia a III-a. Londra, 1717

Hef. — Karl Josef von Hefele

Conz. — *Istoria conciliilor* [*Conziliengeschichte*]. 7 vol. Freiburg im Breisgau, 1855-1874

Hon. — *Cazul papei Honorius* [*Causa Honorii Papae*]. Napoli, 1870

Hfkntz. *Jüd.* — Christian Hoffkuntz. *Descriere a botezului creştin al unui evreu din Torgau* [*Beschreibung einer christlichen Jüden-Tauffe... zu Torgau*]. Leipzig, [1706]

Hfmnn. *Enc.* — Johann Christian Konrad von Hofmann. *Enciclopedia teologiei* [*Encyclopädie der Theologie*]

Hll. — Karl Holl

Luth. — *Luther*

Ost. — *Răsăritul* [*Der Osten*]

Wst. — *Occidentul* [*Der Westen*]

Hlr. *Alt.* — Friedrich Heiler. *Autonomia în Biserica primelor veacuri şi centralismul papal* [*Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*]. München, 1941

Hnbrg. *Vers.* — Daniel Bonifacius Haneberg. *Eseu despre istoria revelaţiei biblice* [*Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung*]. Ediţia a II-a. Regensburg, 1852

Hno. *Theol.*	Francisco Henno. *Teologie dogmatică, morală şi scolastică* [*Theologia dogmatica, moralis, et scholastica*]. 8 vol. Veneţia, 1785
Holb. *Evol. Scr.*	Arthur Holborow. *Evoluţia şi Scriptura* [*Evolution and Scripture*]. Londra, 1892
Hon. I. *Ep.*	Papa Honoriu I. *Epistole*
Hor. *Ep.*	Horaţiu. *Epistole*
Hrbn. *Crk.*	Jozef Miloslav Hurban. *Biserica Luterană Evanghelică* [*Církev evanjelicko-luteránská*]. Skalice, 1861
Hris.	Ioan Hrisostom (Gură de Aur)
Isa.	*Omilii despre Isaia*
Mat.	*Omilii despre Evanghelia după Matei*
Hrlss. *Enc.*	Gottlieb Christoph Adolf von Harless. *Enciclopedie şi metodologie teologică din perspectiva Bisericii Protestante* [*Theologische Encyklopädie und Methodologie vom Standpunkte der protestantischen Kirche*]. Nürnberg, 1837
Hrmnn.	Wilhelm Herrmann
Nt.	*Criza Bisericii Protestante legată de teologie şi soluţia ei* [*Die mit der Theologie verknüpfte Not der evangelischen Kirche und ihre Ueberwindung*]. Tübingen, 1913
Wirk.	*Realitatea lui Dumnezeu* [*Die Wirklichkeit Gottes*]. Tübingen, 1914
Hrn. *H. e.*	Georg Horn. *Istoria ecleziastică şi politică* [*Historia ecclesiastica et politica*]
Hrom.	Josef L. Hromádka
Csty.	*Căile unui teolog protestant* [*Cesty protestantského theologa*]. Praga, 1927
Th. crk.	*Teologie şi Biserică* [*Theologie a církev*]. Praga, 1949
Hrsn. *Kngdm.*	Benjamin Harrison. *Împărăţia cerului* [*The Kingdom of Heaven*]
Hrth.	Hierotheos [Mētropoulos]
Ēs.	*Comentariu la profetul Isaia* [Ἑρμηνεία εἰς τόν Προφήτην Ἠσαΐαν]. Atena, 1883
Herm.	*Comentariu la Epistola către Timotei şi Tit* [Ἑρμηνεία εἰς τάς πρός Τιμόθεον καί Τίτον ἐπιστολάς]. Atena, 1882
Log.	*Predici bisericeşti* [Λόγοι ἐκκλησιαστικοί]. Atena, 1882
Myst.	*Taina frăţiei divine* [Τό Μυστήριον τῆς θείας κοινωνίας]. New York, 1942
Thrsk.	*Adevărată cinstire* [Ἡ ἀληθής θρησκεία]. Ediţia a II-a. Atena, 1895
Hüg.	Friedrich von Hügel
Ess.	*Eseuri şi prelegeri despre filozofia religiei* [*Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*]. 2 vol. Londra, 1949-1951
Myst.	*Elementul mistic al religiei la Sfînta Ecaterina din Genova şi prietenii ei* [*The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*]. Ediţia a II-a. 2 vol. Londra, 1961
Real.	*Realitatea lui Dumnezeu* [*The Reality of God*]
Ier. Niž. *Uč.*	Ieremia din Nižni Novgorod. *Învăţătură despre adevărurile credinţei şi Bisericii Creştin-Ortodoxe* [*Učenie... ob istinach pravoslavno-Christovoj věry i cerkvi*]. Sankt-Petersburg, 1864
Il.	Ilarie de Poitiers
Const.	*Către Constantinus Augustus* [*Ad Constantinum Augustum*]
Trei.	*Despre Treime*
In. XI. *Cael. Past.*	Papa Inocenţiu al XI-lea. *Caelestis Pastor*

Inoc. *Bog. oblič.* — Arhimandritul Inochentie. *Teologie polemică* [*Bogoslovie obličitelnoe*]. Kazan, 1859

Ioan D.: — Ioan Damaschinul
- *Exp. fid.* — *Despre credinţă* [*Expositio fidei*]
- *Hom.* — *Omilii*

Ioan. Kv. *Jub. Sbor.* — Ioanichie din Kiev. *Culegere jubiliară* [*Jubilejnij sbornik*]. Sankt-Petersburg, 1899

Irin. *Erez.* — Irineu. *Împotriva ereziilor*

Iv. — James Iverach
- *Chr. Evol.* — *Creştinismul şi evoluţia* [*Christianity and Evolution*]. Londra, 1894
- *Gd. Kn.* — *Poate fi cunoscut Dumnezeu?* [*Is God Knowable?*]. Londra, 1887
- *Thsm.* — *Teismul în lumina ştiinţei şi a filozofiei actuale* [*Theism in the Light of Present Science and Philosophy*]. New York, 1899

Jab. *Sal.* — Ernst Daniel Jablonski. *Prelegeri strălucite despre ultimele cuvinte ale lui Solomon din capitolul al 12-lea al Ecclesiastului* [*Vortreffliche Reden über die letzten Worte Salomons im 12. Kapitel seines Predigers*]

Jam. — John Jamieson
- *Acct.* — *Relatare fidelă a unui proces important al tribunalului conştiinţei* [*A Faithful Account of an Important Trial in the Court of Conscience*]. [Londra, 1806]
- *McGl.* — *Socinianism demascat... cu ocazia „Eseului practic despre moartea lui Hristos" al doctorului McGill* [*Socinianism Unmasked... Occasioned by Dr. McGill's „Practical Essay on the Death of Christ"*]. Edinburgh, 1787
- *Sac. Hist.* — *Folosirea istoriei sacre, mai ales pentru ilustrarea şi confirmarea marilor doctrine ale revelaţiei* [*The Use of Sacred History, Especially as Illustrating and Confirming the Great Doctrines of Revelation*]. 2 vol. Edinburgh, 1802
- *Serm.* — *Predici ale inimii* [*Sermons on the Heart*]. 2 vol. Edinburgh, 1789-1790
- *Vind.* — *În apărarea doctrinei Scripturii... cu privire la dumnezeirea lui Hristos* [*A Vindication of the Doctrine of Scripture... concerning the Deity of Christ*]. 2 vol. Edinburgh, 1794

Jcksn. *Rem.* — John Jackson. *Observaţii pe marginea unei cărţi intitulate* Creştinismul vechi de cînd lumea [*Remarks on a Book Intitled* Christianity as Old as the Creation]. Londra, 1731

Jeff. — Thomas Jefferson
- *Ep.* — *Epistole*
- *L. J.* — *Viaţa şi morala lui Iisus* [*The Life and Morals of Jesus*]
- *P. J.* — *Filozofia lui Iisus* [*The Philosophy of Jesus*]
- *Syl.* — *Expunere despre evaluarea meritului doctrinelor lui Iisus, în comparaţie cu cele ale altora* [*Syllabus of an Estimate of the Merit of the Doctrines of Jesus, Compared with Those of Others*]
- *Vir.* — *Însemnări despre Virginia* [*Notes on Virginia*]

Jrms. *Kndtf.* — Joachim Jeremias. *Botezul pruncilor în primele patru secole* [*Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*]. Göttingen, 1958

Jwl. *Apol.* — John Jewel. *O apologie a Bisericii Angliei* [*An Apology of the Church of England*]

Kbl. — John Keble

Chr. Yr.	*Anul creştin* [*The Christian Year*]. Oxford, 1827
Nat. Ap.	*Apostazie naţională* [*National Apostasy*]. Oxford, 1833
Oc.	*Scrieri şi cronici ocazionale* [*Occasional Papers and Reviews*]
Spir.	*Scrisori cuprinzînd sfaturi şi îndrumări spirituale* [*Letters of Spiritual Counsel and Guidance*]
Khns. *Dogm.*	Karl Friedrich August Kahnis. *Dogmatica luterană prezentată printr-o metodă istorico-genetică* [*Die lutherische Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt*]. 2 vol. Leipzig, 1861-1864
Kierk.	Søren Aabye Kierkegaard
Afs. Uvid. Eft.	*Post-scriptum neştiinţific concluziv la „Fărîme filozofice"* [*Afsluttende uvidenskabelig efterskrift til de Philosophiske Smuler*]
Begr. Ang.	*Conceptul de* angoasă [*Begrebet Angest*]
Ent.	*Sau-sau* [*Enten-eller*]
Fr. Bv.	*Frică şi cutremur* [*Frygt og Baeven*]
Ind. Chr.	*Iniţiere în creştinism* [*Indøvelse i Christendom*]
Phil. Sm.	*Fărîme filozofice* [*Philosophiske Smuler*]
Stad.	*Stadii pe cărarea vieţii* [*Stadier paa livets vei*]
Syg. Dd.	*Maladia mortală* [*Sygdommen til Døden*]
Klfth. *D. G.*	Theodor Friedrich Dethlof Kliefoth. *Introducere la Istoria dogmei* [*Einleitung in die Dogmengeschichte*]. Parchin şi Ludwigslust, 1839
Knt.	Immanuel Kant
Auf.	*Răspuns la întrebarea : ce este Iluminismul ?* [*Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?*]
Krit. pr. Vern.	*Critica raţiunii practice* [*Kritik der praktischen Vernunft*]
Krit. rn. Vern.	*Critica raţiunii pure* [*Kritik der reinen Vernunft*]
Rel.	*Religia în limitele raţiunii* [*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*]
Kol. *Káz.*	Ján Kollár. *Predici şi prelegeri pentru duminici, sărbători şi alte prilejuri* [*Nedělní, svátečné a příležitostné Kázne a Řeči*]. Vol. 2. Budapesta, 1844
Komn. *Prosk.*	Ioan Komnēnos. *Călăuza evlaviei pe Sfîntul Munte Athos* [Προσκυνητάριον τοῦ ἁγίου ὄρους τοῦ Ἄθωνος]
Krb. *Diar.*	Johann Georg Korb. *Jurnalul unei călătorii la Moscova* [*Diarium itineris in Moscoviam*]. Viena, [1700]
Krks.	Diomēdēs Kiriakos
Antipap.	*Împotriva papei* [Ἀντιπαπικά]. Atena, 1893
Dok.	*Eseu despre istoria ecleziastică* [Δοκίμιον ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας]. Atena, 1874
Ekkl. Hist.	*Istoria ecleziastică de la întemeierea Bisericii pînă în vremurile noastre* [Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία ἀπὸ τῆς ἱδρύσεως τῆς ἐκκλησίας μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων]. 3 vol. Atena, 1897-1898
Ench. Pat.	*Manual de patrologie* [Ἐγχειρίδιον Πατρολογίας]. Atena, 1898
Theol. diat.	*Prelegeri teologice* [Θεολογικαί διατριβαί]. Atena, 1898
Krmr. *Mssge.*	Hendrik Kraemer. *Mesajul creştin într-o lume necreştină* [*The Christian Message in a Non-Christian World*]. New York, 1938
Krth.	Charles Porterfield Krauth
Cons. Ref.	*Reforma conservatoare şi teologia ei* [*The Conservative Reformation and Its Theology*]. Philadelphia, 1871

Rel.	*Religie și bigotism* [*Religion and Religionisms*]. Philadelphia, [1877]
Krtšv. *Sob.*	A.V. Kortašov. *Pe drumul către un conciliu ecumenic* [*Na putach k vselenskomu soboru*]. Paris, 1932
Lacrd.	Henri Dominique Lacordaire
Conf.	*Prelegeri la Notre-Dame din Paris* [*Conférences de Notre--Dame de Paris*]
Cons.	*Considerații asupra sistemului domnului de Lamennais* [*Considérations sur le système de M. de La Mennais*]
Dom.	*Viața Sfîntului Dominic* [*Vie de saint Dominique*]
Égl. emp. rom.	*Biserica și Imperiul Roman în veacul al IV-lea* [*L'Église et l'empire romain au quatrième siècle*]
Loi hist.	*Discurs despre legea istoriei* [*Discours sur la loi de l'histoire*]
Thos. Aq.	*Discurs despre mutarea capului Sfîntului Toma de Aquino* [*Discours pour la translation du chef de Saint Thomas d'Aquin*]
Lam.	Félicité Robert de Lamennais
Av.	*Viitorul* [*L'Avenir*]
Déf.	*În apărarea eseului despre indiferența în materie de religie* [*Défense de l'Essai sur l'indifférence en matière de religion*]
Ep.	*Epistole*
Indiff.	*Eseu despre indiferența în materie de religie* [*Essai sur l'indifférence en matière de religion*]
Mx. égl.	*Relele Bisericii și ale societății și mijloacele de îndreptare a acestora* [*Des maux de l'Eglise et de la société, et des moyens d'y remédier*]
Par. cr.	*Cuvinte ale unui credincios* [*Paroles d'un croyant*]
Réf.	*Reflecții asupra stării Bisericii* [*Réflexions sur l'état de l'Eglise*]
Rel.	*Religia văzută prin legăturile ei cu ordinea politică și socială* [*De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*]
Lang.	Joachim Lange
Antibarb.	*Răspuns dogmatic și hermeneutic la barbaria ortodoxiei; sau sistemul dogmelor evanghelice* [*Antibarbarus orthodoxiae dogmatico-hermeneuticus sive Systema dogmatum evangelicorum*]. 2 vol. Berlin, 1709-1711
Mittl.	*Calea de mijloc corectă* [*Die richtige Mittel-Strasze*]. Halle, 1712
Nach.	*Relatare corectă cu privire la incorectitudinea așa-numitelor „relatări inocente"* [*Auffrichtige Nachricht von der Unrichtigkeit der so genannten Unschuldigen Nachrichten*]. 10 vol. Leipzig, 1707-1714
Paul.	*Comentariu istoric și hermeneutic despre viața și epistolele apostolului Pavel* [*Commentatio historico-hermeneutica de vita et epistolis Apostoli Pauli*]. Halle, 1718
Leon XIII.	Papa Leon al XIII-lea
Aet. Pat.	*Aeterni Patris*
Ap. cur.	*Apostolicae curae*
Mir. car.	*Mirae caritatis*
Or. dign.	*Orientalium dignitas ecclesiarum*
Prov.	*Providentissimus Deus*
Rer. Nov.	*Rerum Novarum*
Less.	Gotthold Ephraim Lessing

Bew.	*Despre dovada spiritului şi a puterii* [*Uber den Beweis des Geistes und der Kraft*]
Frag.	*Fragmente dintr-un autor anonim din Wolfenbüttel* [*Fragmente eines Wolfenbüttelschen Ungenannten*]
Nath.	*Nathan înţeleptul* [*Nathan der Weise*]
Zw.	*Despre intenţia lui Iisus şi a ucenicilor săi* [*Von dem Zweck Jesu und seiner Jünger*]
Leyd. *Jans.*	Melchior Leydecker. *Istoria jansenismului* [*De historia Jansenismi*]. Utrecht, 1695
Lid.	Henry Parry Liddon
Div.	*Dumnezeirea Domnului şi Mîntuitorului nostru Iisus Hristos* [*The Divinity of Our Lord and Savior Jesus Christ*]. Londra, 1867
Pus.	*Viaţa lui Edward Bouverie Pusey* [*Life of Edward Bouverie Pusey*]. 4 vol. Londra, 1893-1897
Lmp.	Friedrich Adolf Lampe
Betr.	*Meditaţii asupra întregii istorii a suferinţelor lui Iisus Hristos, potrivit tuturor celor patru evanghelişti* [*Betrachtungen über die ganze Leydensgeschichte Jesus Christi, nach allen vier Evangelisten*]. 2 vol. Lemgo in Lippe, 1756
Brt.	*Sfînta înveşmîntare a nuntaşilor mielului* [*Der heilige Braut-schmuck der Hochzeitgäste des Lams*]. Ediţia a V-a. Bremen, 1737
Dtr.	*Motive pentru a nu-i răspunde lui Peter Friderich Detry* [*Ursachen warum auf Peter Friderich Detry... nicht geantwortet wird*]. Bremen, 1717
Ew. Str.	*Două tratate despre veşnicia osîndei* [*Zwo Verhandlungen von der Ewigkeit der Strafen*]. Bremen, 1729
Ghm.	*Taina legămîntului harului* [*Geheimnis des Gnaden-Bundes*]. 2 vol. Bremen, 1719
Hist.	*Compendiu de istorie sacră şi ecleziastică* [*Synopsis Historiae sacrae et ecclesiasticae*]. Ediţia a IV-a. Utrecht, 1747
Theol. elench.	*Noţiuni elementare de teologie argumentativă* [*Rudimenta theologiae elenchticae*]. Bremen, 1729
Theol. nat.	*Compendiu de teologie naturală* [*Compendium theologiae naturalis*]. Utrecht, 1734
Lnrgn. *D. Tr.*	Bernard Lonergan. *Despre Treimea divină* [*De Deo trino*]. 2 vol. Roma, 1964
Lōl. *Symb.*	Sofocle D. Lōlē. *Despre primul crez* [Περί τό πρώτον Σύμβολον τῆς Πίστεως]. Atena, 1958
Lschr.	Valentin Ernst Loescher
Del.	*Ultimele cuvinte pline de credinţă adresate iubiţilor săi enoriaşi din Delitzsch* [*Letzte und getreue Worte an seine geliebte Gemeinde zu Delitzsch*]. Leipzig, [1707]
Dr. Pred.	*Trei predici despre cunoaşterea şi cinstirea Fiului lui Dumnezeu* [*Drey Predigten von der Erkänntnis und Ehre des Sohnes Gottes*]. Dresda şi Neustadt, 1733
Hör.	*Predică evanghelică despre diferiţii ascultători ai cuvîntului lui Dumnezeu* [*Evangelische Predigt von unterschiedlichen Hörern der göttlichen Rede*]. Dresda, 1734
Pens.	*Reflecţii necesare despre cartea „Gînduri libere despre religie"* [*Nöthige Reflexionen über das... Buch* Pensées libres sur la religion]. Wittenberg, 1724

Unfehl.	*Examinare temeinică a infailibilităţii Bisericii Romano-Catolice ca fiind nulă şi neavenită* [*Gründliche Vorstellung von der Römisch-Catholischen Kirche nichtigen Unfehlbarkeit*]. Frankfurt şi Leipzig, 1724
Lub. *Hist. esp.*	Henri de Lubac. *Istorie şi spirit* [*Histoire et esprit*]. Paris, 1950
Luth.	Martin Luther
Dtsch. Kat.	*Catehismul german* [*Deutscher Katechismus*]
Kl. Kat.	*Micul catehism* [*Kleiner Katechismus*]
Post.	*Predică de Crăciun* [*Weinachts-Postille*]
Serm. Sacr.	*Predică despre Taina euharistică* [*Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Brüderschaften*]
Lw.	William Law
Bngr.	*Trei scrisori către episcopul de Bangor* [*Three Letters to the Bishop of Bangor*]
Chr. Perf.	*Tratat practic despre desăvîrşirea creştină* [*A Practical Treatise upon Christian Perfection*]
Dem. Er.	*Demonstrare a gravelor şi fundamentalelor erori ale unei cărţi recente* [*A Demonstration of the Gross and Fundamental Errors of a Late Book*]
Reas.	*Cazul raţiunii sau al religiei naturale, prezentat în întregime şi în mod obiectiv* [*The Case of Reason, or Natural Religion, Fairly and Fully Stated*]
Ser. Cl.	*O chemare stăruitoare la o viaţă plină de evlavie şi sfinţenie* [*A Serious Call to a Devout and Holy Life*]
Mac.	Macarie, mitropolit al Moscovei
Kv. Ak.	*Istoria Academiei [spirituale] de la Kiev* [*Istorija Kievskoj akademij*]. Sankt-Petersburg, 1843
Prav. bog.	*Teologie dogmatică ortodoxă* [*Pravoslavno-dogmatičeskoe bogoslovie*]
Rask.	*Istoria schismei ruseşti* [*Istorija russkago raskola*]. Ediţia a II-a. Sankt-Petersburg, 1858
Makr.	Apostolos Makrakēs
Anth.	*Întreita alcătuire a omului* [Τό τρισύνθετον τοῦ ἀνθρώπου]. Atena, 1882
Herm.	*Comentariu la întregul Nou Testament* [Ἑρμηνεία ὅλης τῆς καινῆς διαθήκης]. 4 vol. Atena, 1891
Log. kat.	*Prelegeri catehetice despre crez* [Λόγοι κατηχητικοί ἐπί τοῦ συμβόλου τῆς πίστεως]. Atena, 1871
Maj. *Mayr.*	Heinrich Majus. *Epistolă către Friedrich Mayer* [*Epistola ad... Fridericum Mayerum*]. F.l., 1705
Mar. *Inst. symb.*	Philip Marheinecke. *Studii de simbolistică* [*Institutiones symbolicae*]. Ediţia a II-a. Berlin, 1825
Marc. *Inst.*	Michel Angelo Cesare Marcelli. *Studii de teologie* [*Institutiones theologicae*]
Marit. *Thos. Aq.*	Jacques Maritain. *Sfîntul Toma de Aquino* [*Saint Thomas Aquinas*]. New York, 1958
Mayr.	Johann Friedrich Mayer
Anti-Spen.	*Împotriva lui Spener* [*Anti-Spenerus*]. Hamburg, 1695
Ger.	*Limitările deschise ale judecăţii* [*Eröffnete Gerichts-Schrancken*]. [Hamburg], 1708
Hall.	*Răspuns cumpătat şi temeinic către Facultatea de Teologie din Halle* [*Gelinde und gründliche Antwort auff der Theological Facultät zu Halle... Verantwortung*]. Leipzig, 1707

Mis.	*Abuzul de libertate a l credincioşilor* [*Miszbrauch der Freyheit der Gläubigen*]. [Hamburg], 1692
Piet.	*Comentariu asupra pietiştilor din vechea Biserică* [*De Pietistis ecclesiae veteris commentatio*]. Hamburg, 1696
Pont. rom.	*Despre alegerea papei* [*De pontificis romani electione*]. Holmia şi Hamburg, 1690
Red.	*Prelegeri spirituale* [*Geistliche Reden*]. Berlin, 1702
Witt.	*Nevinovăţia Wittenbergului acuzat de o dublă crimă* [*Das bey doppeltem Mord unschuldige Wittenberg*]. Wittenberg, 1686
McGl. *Ess.*	William McGill. *Eseu practic despre moartea lui Iisus Hristos* [*A Practical Essay on the Death of Jesus Christ*]. Edinburgh, 1786
Mchl. *Lit.*	Virgil Michel. *Liturghia Bisericii după ritualul roman* [*The Liturgy of the Church according to the Roman Rite*]. New York, 1938
Mck. *Vor.*	Alexander Mack, Sr. *Scurtă şi simplă prezentare a regulilor şi hotărîrilor Casei lui Dumnezeu* [*Kurze und einfältige Vorstellung der... Rechten und Ordnungen des Hauses Gottes*]. Germantown, Pa., 1774
Mel. *Loc.*	Philip Melanchthon. *Loci*
Mēn. *Did.*	Ēlias Mēniatēs. *Predici pascale* [Διδαχαὶ εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην τεσσαρακοστήν]
Mhlr.	Johann Adam Möhler
Ath.	*Atanasie cel Mare şi Biserica vremii sale* [*Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit*]. Mainz, 1827
Ein.	*Unitatea în sînul Bisericii; sau Principiul catolicismului prezentat în spiritul Părinţilor Bisericii din primele trei veacuri* [*Die Einheit in der Kirche, oder, Das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*]. Ediţia a II-a. Tübingen, 1843
Ges. Schr.	*Antologie de scrieri şi lucrări* [*Gesammelte Schriften und Aufsätze*]. 2 vol. Regensburg, 1839-1840
Lehr.	*Noi cercetări cu privire la opoziţiile doctrinare dintre catolici şi protestanţi* [*Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten*]. Ediţia a II-a. Mainz, 1835
Pat.	*Patrologie sau istoria literaturii creştine* [*Patrologie, oder Christliche Literärgeschichte*]
Symb.	*Simbolistică; sau prezentare a opoziţiilor dogmatice dintre catolici şi protestanţi potrivit scrierilor lor confesionale publice* [*Symbolik: oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*]
Mich. Od. *Ev.*	Arhimandritul Mihail al Odessei. *Despre Evanghelii şi istoria evanghelică* [*O evangelijach i evangelickoj istorij*]. Moscova, 1865
Mid.	Conyers Middleton
Ltr. Rom.	*O scrisoare de la Roma, în care se arată asemănarea perfectă dintre catolicism şi păgînism* [*A Letter from Rome, Showing an Exact Conformity between Popery and Paganism*]. Londra, 1729
Mir.	*Cercetare liberă cu privire la puterile miraculoase care se presupune că s-ar fi păstrat în Biserica creştină* [*Free Inquiry into the Miraculous Powers which Are Supposed to Have Subsisted in the Christian Church*]. Londra, 1749

Wat.	*Scrisoare către Dr. Waterland.* [*A Letter to Dr. Waterland*]. Londra, 1731
Milt.	John Milton
Areop.	*Areopagitica*
Doct.	*Două cărţi de cercetări privind doctrina creştină extrasă doar din Sfintele Scripturi* [*De Doctrina Christiana Libri Duo Posthumi*]
Mmchi. *Orig. ant.*	Tommaso Maria Mamachi. *Origini şi antichităţi creştine* [*Origines et antiquitates christianae*]. 5 vol. Roma, 1749-1755
Mnkn. *Bl.*	Gottfried Menken. *Aspecte ale vieţii apostolului Pavel şi a comunităţilor creştine timpurii* [*Blicke in das Leben des Apostels Paulus und der ersten Christengemeinden*]. Bremen, 1828
Mnschr. *D. G.*	Wilhelm Münscher. *Istoria dogmei creştine* [*Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*]
Mntl.	Charles René Forbes, conte de Montalembert
Ang.	*Despre viitorul politic al Angliei* [*De l'avenir politique de l'Angleterre*]
Ans.	*Sfîntul Anselm* [*Saint Anselme*]
Av.	*Viitorul* [*L'Avenir*]
Élis.	*Istoria Sfintei Elisabeta a Ungariei* [*Histoire de sainte Elisabeth de Hongrie*]
Int. cath.	*Interese catolice în secolul al XIX-lea* [*Des intérêts catholiques au dix-neuvième siècle*]
Lib. égl.	*Libertatea Bisericii* [*Liberté de l'église*]
Mor. *Luth.*	Thomas Morus. *Răspuns către Luther*
Mos.	Johann Lorenz von Mosheim
Tol.	*Comentariu despre viaţa... lui Johann Toland* [*De vita... Joannis Tolandi commentatio*]. Hamburg, 1722
Vind. disc.	*În apărarea disciplinei vechilor creştini, împotriva „Nazarineanului" lui Johann Toland* [*Vindiciae antiquae Christianorum disciplinae, adversus... Jo. Tolandi... Nazarenum*]. Ediţia a II-a. Hamburg, 1722
Mrce. *Sub.*	Frederick Denison Maurice. *Liberul consimţămînt* [*Subscription No Bondage*]. Londra, 1835
Mrchn. *Sacr. Bib.*	Giovanni Francesco Marchini. *Despre caracterul divin şi canonic al Sfintei Biblii* [*De divinitate et canonicitate Sacrorum Bibliorum*]. Torino, 1874
Mrck.	Johannes à Marck
Apoc.	*Comentariu la Apocalipsa Sfîntului Ioan* [*In Apocalypsin Johannis commentarius*]
Cant.	*Comentariu la Cîntarea lui Solomon* [*In Canticum Shelomonis Commentarius*]
Comp.	*Compendiu didactic şi argumentativ de teologie creştină* [*Compendium theologiae Christianae didactico-elencticum*]
Exeg. exerc.	*Exerciţii exegetice* [*Exegeticae exercitationes*]
Pent.	*Comentariu pe marginea mai multor părţi esenţiale din Pentateuh* [*In praecipuas quasdam Partes Pentateuchi Commentarius*]
Scrip. exerc.	*Exerciţii scripturale pe marginea a 25 de pasaje alese* [*Scripturariae exercitationes ad quinque et viginti selecta loca*]
Syl.	*Antologie de disertaţii filologice şi teologice pe marginea anumitor texte alese din Noul Testament* [*Sylloge dissertationum philologico-theologicarum ad selectos quosdam textus Novi Testamenti*]

Text. exerc. — *Exerciţii textuale pe marginea a 50 de pasaje alese* [*Textuales exercitationes ad quinquaginta selecta loca*]

Mrcrd. *Off.* — Ioan Nicolae Alexandru Mavrocordat. *Despre îndatoriri* [Περὶ καθηκόντων: *De officiis*]. Leipzig, 1722

Mrr. — Christian Maurer

Mry. — John Courtney Murray

Prob. Gd. — *Problema lui Dumnezeu: ieri şi azi* [*The Problem of God: Yesterday and Today*]. New Haven, 1964

Trths. — *Susţinem aceste adevăruri. Reflecţii catolice despre propunerea americană* [*We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*]. Garden City, N.Y., 1964

Mtz. *Teof.* — Eusthatios Mētzēs. *Teofilact al Bulgariei* [Ἑρμηνεία εἰς τὰ τέσσαρα ἱερὰ Εὐαγγέλια]. Leipzig, 1788

Mynst. — Jacob Peter Mynster

Betr. — *Consideraţii asupra doctrinelor credinţei creştine* [*Betragtninger over de christelige troeslaerdomme*]. Ediţia a III-a. 2 vol. Copenhaga, 1846

Luth. Kat. — *Despre ediţiile daneze ale Micului Catehism al lui Luther* [*Om de danske udgaver af Luthers lille katechismus*]. Ediţia a II-a. Copenhaga, 1837

Pr. — *Predici pentru toate duminicile şi zilele de sărbătoare ale anului* [*Praedikener paa alle Søn- og Hellig-Dage i Aaret*]. Ediţia a IV-a. Copenhaga, 1845

Naud. — Philippe Naudé [Naudäus]

Kouak. — *Scurtă istorie a naşterii şi dezvoltării quakerismului, cu cîteva dintre dogmele sale* [*Histoire abregée de la naissance et du progrez du kouakerisme, avec celle de ses dogmes*]. Paris, 1699

Myst. — *Cercetare temeinică şi nepărtinitoare a teologiei mistice* [*Unpartheyische und Gründliche Untersuchung der mystischen Theologie*]. Zerbst, 1713

Nbr. — Reinhold Niebuhr

Ch. Lt. — *Copiii luminii şi copiii întunericului* [*The Children of Light and the Children of Darkness*]. New York, 1944

Fth. Hist. — *Credinţă şi istorie. Comparaţie între viziunea creştină şi cea modernă asupra istoriei* [*Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*]. New York, 1949

Nat. Dest. — *Natura şi destinul omului* [*The Nature and Destiny of Man*]. 2 vol. New York, 1943

Neum. — Erdmann Neumeister

Adv. — *Învăţătură creştină despre respectarea cum se cuvine a Postului Crăciunului, a Crăciunului şi a Anului Nou* [*Christlicher unterricht wie die h. Adventszeit, das h. Christ-Fest und das Neue Jahr gotgefällig zu feiren sey*]. [Hamburg], 1737

Bew. — *O dovadă bine stabilită că Iisus Hristos ne-a adus răscumpărare pentru noi şi pentru păcatele noastre* [*Festgegründeter Beweis... dasz Christus Jesus für uns und unsere Sünden gnung gethan*]. Ediţia a II-a. [Hamburg], 1730

Ev. Nach. — *Ecou evanghelic* [*Evangelischer Nachklang*]. 2 vol. Hamburg, 1726-1729

Fünf. — *Neîntrerupta încincită devoţiune faţă de Biserică* [*Fortgesetzte fünffache Kirchen-Andachten*]. 2 vol. Hamburg, 1726

Hnd.	*Versuri spre lauda aşa-numitului cîine ciobănesc* [*Lob-Gedichte des so genannten Bauer-Hundes*]. Hamburg, f.a.
Marp.	*Dovadă că aşa-numita interpretare a argumentului doctrinar de către Marperg nu este scripturală* [*Beweis, dass die Marpergisch so genannte schriftmässige Betrachtung des Lehr-Elenchi nicht schriftmässig sey*]. [Hamburg], 1727
Ps.	*Psalmi, imnuri de laudă şi cîntări sfinte* [*Psalmen und lobgesänge und geistliche lieder*]. F.l., f.a.
Rch.	*Ofrandă spirituală. Predici despre Rugăciunea Comună a Bisericii* [*Geistliches Räuch-opfer; das ist, predigten über das gemeine kirchengebeth*]. [Hamburg], 1751
Wied.	*Respingere întemeiată a scurtei prezentări, recent publicată, a aşa-numitei restituiri a tuturor lucrurilor de Ludwig Gerhard* [*Gründliche Wiederlegung des von M. Ludwig Gerhard neulich herausgegebenen Kurtzen Begriffe von der alsogenannten Wiederbringung aller Dinge*]. Hamburg, f.a.
Newm.	John Henry Newman
Apol.	*Apologia Pro Vita Sua*
Ar.	*Arienii din veacul al IV-lea* [*The Arians of the Fourth Century*]. Ediţia a VI-a. Londra, 1890
Art. XXXIX.	*Observaţii pe marginea anumitor pasaje din cele 39 de articole* [*Remarks on Certain Passages in the Thirty-Nine Articles*]
Dev.	*Eseu despre dezvoltarea doctrinei creştine* [*An Essay on the Development of Christian Doctrine*]
Gram.	*Eseu în sprijinul unei gramatici a armoniei* [*An Essay in Aid of a Grammar of Assent*]
Id. Univ.	*Ideea unei universităţi definită şi ilustrată* [*The Idea of a University Defined and Illustrated*]
Insp.	*Despre insuflarea Scripturii* [*On the Inspiration of Scripture*]
Jour.	*Jurnal* [*Journal*]
Min. Com.	*Gînduri despre îndatorirea pastorală* [*Thoughts on the Ministerial Commission*]
Prim. Prac.	*Obligaţia actuală de practică străveche* [*The Present Obligation of Primitive Practice*]
Proph. Off.	*Prelegeri despre menirea profetică a Bisericii văzută în relaţie cu romanismul şi protestantismul popular* [*Lectures on the Prophetical Office of the Church Viewed Relatively to Romanism and Popular Protestantism*]
Scr. Prf.	*Prelegeri despre temeiul biblic al doctrinelor Bisericii* [*Lectures on the Scripture Proof of the Doctrines of the Church*]
Univ. Serm.	*Predici, mai ales despre teoria credinţei religioase, rostite la Universitatea din Oxford* [*Sermons, Chiefly on the Theory of Religious Belief, Preached before the University of Oxford*]. Londra, 1843
Vis. Ch.	*Biserica văzută* [*The Visible Church*]
Nieb.	Helmut Richard Niebuhr
Ch. Min.	*Scopul Bisericii şi activitatea ei pastorală* [*The Purpose of the Church and Its Ministry*]. New York, 1956
Chr. Cult.	*Hristos şi cultura* [*Christ and Culture*]. New York, 1951
Rad. Mon.	*Monoteismul radical şi cultura occidentală* [*Radical Monotheism and Western Culture*]. New York, 1960
Rev.	*Semnificaţia revelaţiei* [*The Meaning of Revelation*]. New York, 1960

Soc. Srcs.	*Sursele sociale ale denominaţionalismului* [*The Social Sources of Denominationalism*]. New York, 1929
Nmnn.	Johann Georg Neumann
Ehr.	*Apărarea obligatorie a onoarei* [*Abgedrungene Ehren-Rettung*]. Wittenberg, 1699
Er.	*Discuţie pe larg privind problema termenului divin de har* [*Ausführliche Erörterung der Frage vom göttlichen Gnaden-Termin*]. Wittenberg, 1701
Spen.	*Predecesor împotriva lui Spener* [*Prodromus Anti-Spenerianus*]. Wittenberg, 1695
St. Ver.	*Apărare solidă* [*Standhafte Vertheidigung*]. Wittenberg, 1696
Term.	*Discuţie privind problema termenului peremptoriu de mîntuire* [*Erörterung der Frage vom Termino Salutis Peremptorio*]. Wittenberg, 1700
Nrs.	Henri Noris
Hist. pel.	*Istoria pelagianismului* [*Historia pelagiana*]
Syn. quint.	*Disertaţie istorică despre cel de-al Cincilea Conciliu Ecumenic* [*Dissertatio historica de synodo quinta*]
Vind. Aug.	*În apărarea lui Augustin* [*Vindiciae Augustinianae*]
Nsl. *Bek. KO.*	Wilhelm Niesel. *Confesiuni şi hotărîri ale Bisericii Reformate potrivit cuvîntului lui Dumnezeu* [*Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*]. München, [1938]
Nss. *Dipp.*	Heinrich Georg Neuss. *Încercarea spiritului şi doctrina lui Johann Dippel* [*Probatio spiritus et doctrinae Democriti, Das ist, Prüfung des Geistes und der Lehre Christiani Democriti, sonst Dippel genannt*]. Frankfurt şi Leipzig, 1701
Nürn. Sen.	Senatul din Nürnberg
Nvn.	John Williamson Nevin
Myst. Pres.	*Prezenţa mistică* [*The Mystical Presence*]
Schf.	„Introducere" la Philip Schaf[f], *Principiul protestantismului*
Oik. *Gr. Nyss.*	Constantin Oikonomos, ed. *Două epistole ale lui Grigorie de Nyssa* [Δύο ἐπιστολαί]. Atena, 1850
Or.	Origen din Alexandria
Cels.	*Împotriva lui Celsus* [*Contra Celsum*]
Princ.	*Despre principiile primordiale* [*De principiis*]
Ors. *Ist.*	Giuseppe Agostino Orsi. *Despre istoria Bisericii* [*Della istoria ecclesiastica*]. 20 vol. Roma, 1747-1762
Ost.	Jean Frédéric Osterwald
Arg. ref.	*Argumente şi reflecţii despre cărţile şi capitolele Sfintei Biblii* [*Arguments et reflexions sur les livres et sur les chapitres de la Sainte Bible*]. 2 vol. Neuchâtel, 1720
Cat.	*Catehism sau instruire în religia creştină* [*Catechisme ou instruction dans la religion chrétienne*]. Neuchâtel, 1747
Corrupt.	*Tratat despre sursele corupţiei care domneşte astăzi printre creştini* [*Traité des sources de la corruption, qui règne aujour-d'hui parmi les Chrétiens*]. 2 vol. Amsterdam, 1700
Dz. serm.	*Douăsprezece predici despre diferite texte ale Sfintei Scripturi* [*Douze sermons sur divers textes de l'Ecriture sainte*]. Geneva, 1722
Eth.	*Compendiu de etică creştină* [*Ethicae Christianae Compendium*]. Londra, 1727
Pal.	William Paley

Ev. Chr.	*Mărturii ale creştinismului* [*Evidences of Christianity*]
Hor. Paul.	*Horae Paulinae*
Nat. Theol.	*Teologie naturală* [*Natural Theology*]
Papad. *Symb.*	Hrisostomos Papadopoulos. *Studiu istoric şi critic asupra crezului celui de-al doilea Conciliu Ecumenic* [Τὸ σύμβολον τῆς Β' οἰκουμενικῆς συνόδου. ἱστορική καὶ κριτική μελετή]. Atena, 1924
Pet.	Johann Wilhelm Petersen
Hchzt.	*Nunta mielului şi a miresei lui* [*Die Hochzeit des Lammes und der Braut*]. Offenbach am Main, [1701]
Myst.	*Taina restituirii tuturor lucrurilor* [Μυστήριον ἀποκατάστεως πάντων, *d.i. Geheimnis der Wiederbringung aller Dinge*]. 3 vol. Frankfurt, 1700-1710
Pff. *Hist. theol.*	Christoph Matthäus Pfaff. *Introducere în istoria literară a teologiei* [*Introductio in historiam theologiae literariam*]. Ediţia a II-a. 2 vol. Tübingen, 1724-1726
Phds.	Blasios I. Pheidas
Ekk. hist.	*Istoria Bisericii* [Ἐκκλησιαστική ἱστορία]. Atena, 1973
Kan.	*Presupoziţii istorice, canonice şi ecleziologice ale interpretării sfintelor canoane* [Ἱστορικοκανονικαί καί ἐκκλησιολογικαί προϋποθέσεις ἑρμηνείας τῶυ ἱερῶν κανονῶν]. Atena, 1972
Pent.	*Autoritatea pentarhiei patriarhilor* [Ὁ θέσμος τῆς πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν]. 2 vol. Atena, 1969-1970
Pi. IX.	Papa Pius al IX-lea
Ineff.	*Ineffabilis Deus*
Exp.	*Expunere a erorilor*
Pi. X.	Papa Pius al X-lea
Lam.	*Lamentabili*
Pasc.	*Pascendi dominici gregis*
Sacr. ant.	*Sacrorum antistites*
Pi. XI.	Papa Pius al XI-lea
Cast. con.	*Casti connubii*
Div. il. mag.	*Divini illius magistri*
Quad.	*Quadragesimo anno*
Pi. XII.	Papa Pius al XII-lea
Div. affl. Spir.	*Divino afflante Spiritu*
Hum. gen.	*Humani generis*
Mun.	*Munificentissimus Deus*
Myst. corp.	*Mystici corporis*
Piep. *Chr. Dogm.*	Franz Pieper. *Dogmatică creştină* [*Christliche Dogmatik*]. 3 vol. Saint Louis, 1917-1924
Plmp. *Pan.*	C.E. Plumptre. *Schiţă generală a istoriei panteismului* [*General Sketch of the History of Pantheism*]. 2 vol. Londra, 1878-1879
Plmr. *Russ. Ch.*	William Palmer. *Însemnări ale unei vizite în cadrul Bisericii ruse în anii 1840, 1841* [*Notes of a Visit to the Russian Church in the Years 1840, 1841*]. Londra, 1882
Plot. *Rask.*	K. Plotnikov. *Scurt manual despre mişcarea schismatică* [*Kratkoe rukovodstvo po raskolovedeniju*]. Sankt-Petersburg, 1902
Pnch. *Dict.*	Barthélémy Pinchinat. *Dicţionar cronologic, istoric şi critic despre originea idolatriei* [*Dictionnaire chronologique, historique, critique, sur l'origine de l'idolatrie etc.*]. Paris, 1736
Pnnch. *Hon.*	Giuseppe Pennacchi. *Cazul papei Honoriu I la cel de-al Şaselea Conciliu Ecumenic, adresat părinţilor Conciliului de la Vatican*

	[*De Honorii I. romani pontificis causa in Concilio VI... ad patres Concilii Vaticani*]. Regensburg, 1870
Poir.	Pierre Poiret
Chr. ed.	*Educaţia creştină a copiilor pe baza adevăratelor principii* [*De christiana liberorum e veris principiis educatione libellus*]. Amsterdam, 1694
Fid. rat.	*Credinţa şi raţiunea comparate* [*Fides et ratio collatae*]. Amsterdam, 1708
Oec. div.	*Iconomia divină* [*L'oeconomie divine*]. 2 vol. Frankfurt, 1705
Théol. cr.	*Teologia inimii; sau Colecţie de cîteva tratate cuprinzînd iluminări divine ale sufletelor simple şi pure* [*La théologie du cœur, ou recueil de quelques traités qui contiennent les lumières les plus divines des âmes simples et pures*]. Ediţia a II-a. Köln, 1690
Théol. myst.	*Colecţie de diverse tratate de teologie mistică* [*Recueil de divers traitez de théologie mystique*]. Köln, 1699
Polic. *Ep.*	Policarp din Smirna. *Epistolă către filipeni*
Pont. Com. Bib.	Comisia pontificală biblică [Pontificia Commissio de Re Biblica]
Prcl.	John B. Purcell
Prksch.	Otto Proksch
Prn. *Prael.*	Giovanni Perrone. *Prelegeri teologice* [*Praelectiones theologicae*]. Ediţia a XXXII-a. 10 vol. Torino, 1877-1879
Prstly. *Soc.*	Joseph Priestley. *Comparaţie între Socrate şi Iisus* [*Socrates and Jesus Compared*]. Philadelphia, 1803
Ptz. *Sed. inf.*	Giovanni Vincenzo Patuzzi. *Despre căutarea iadului pe pămînt* [*De sede inferni in terris quaerenda*]. Veneţia, 1763
Pus. *Hist.*	Edward Bouverie Pusey. *Cercetare istorică a cauzelor probabile ale caracterului raţionalist care predomină în ultimul timp în teologia Germaniei* [*An Historical Enquiry into the Probable Causes of the Rationalistic Character Lately Predominant in the Theology of Germany*]. 2 vol. Londra, 1828-1830
Qnl.	Pasquier Quesnel
Arn.	*Cauza lui Arnauld sau în apărarea lui Antoninus Arnaldus* [*Causa Arnaldina, Antoninus Arnaldus... vindicatus*]. Liège, 1699
Aux.	*Compendiu al istoriei Congregaţiei despre mijloacele harului* [*Abrégé de l'histoire de la Congrégation De Auxiliis*]. Frankfurt, 1687
Clém. IX.	*Pacea papei Clement al IX-lea* [*La paix de Clément IX*]. Chambéry, 1700
Déf. égl. rom.	*În apărarea Bisericii Romei şi a suveranilor pontifi* [*Défense de l'église romaine et souverains pontifes*]. Ediţia a II-a. Liège, 1697
Dx. rec.	*Două culegeri de numeroase acte, declaraţii şi alte scrieri* [*Deux recueils de plusieurs actes, déclarations, et autres pièces*]. [Chambéry, 1700]
Ex. piét.	*Exerciţii de pietate* [*Exercises de piété*]. Paris, 1693
Exp. apol.	*Explicaţie apologetică a sentimentelor părintelui Quesnel* [*Explication apologétique des sentiments du Père Quesnel*]. 2 vol. F.l., 1712
Reb. *Poen.*	Karl Ludwig Rebstock. *Despre penitenţă* [*De poenitentia*]. Frankfurt, 1708

Reim. *Apol.*	Hermann Samuel Reimarus. *Apologie sau apărare a celor care îl venerează în chip raţional pe Dumnezeu* [*Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*]
Remp.	Johann Rempen
Cour.	*Un mesager extraordinar de înzestrat* [*Ein extraordinair... abgefertigter Courrier*]. Hildesheim, 1698
Luth.	*Luther cel nemuritor* [*Unsterblicher Luther*]. Hildesheim, 1699
Rndt.	Eusèbe Renaudot
Diss.	*Disertaţie nepublicată despre liturghiile orientale* [*Dissertatio inedita de liturgiis orientalibus*]
Lit. Or.	*Culegere de liturghii orientale* [*Liturgiarum Orientalium Collectio*]. 2 vol. Paris, 1716
Rsch.	Walter Rauschenbusch
Chr. Soc. Cr.	*Creştinismul şi criza socială* [*Christianity and the Social Crisis*]. New York, 1907
Miss.	*Concepţii cu privire la misiuni* [*Conceptions of Missions*]
Theol.	*O teologie pentru Evanghelia socială* [*A Theology for the Social Gospel*]. New York, 1917
Rtl.	Albrecht Ritschl
Fid. imp.	*Credinţa implicită. O cercetare a credinţei oarbe, a ştiinţei şi a Bisericii, a credinţei şi a Bisericii* [*Fides implicita. Eine Untersuchung über Köhlerglauben, Wissen und Glauben, Glauben und Kirche*]. Bonn, 1890
Ges. Auf.	*Antologie de texte* [*Gesammelte Aufsätze*]. Freiburg im Breisgau, 1893
Piet.	*Istoria pietismului* [*Geschichte des Pietismus*]. 3 vol. Bonn, 1880-1886
Recht.	*Doctrina creştină a îndreptăţirii şi împăcării* [*Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*]. 3 vol. Bonn, 1882-1883
Theol. Met.	*Teologie şi metafizică* [*Theologie und Metaphysik*]. Ediţia a II-a. Bonn, 1887
Unt.	*Instruire în religia creştină* [*Unterricht in der christlichen Religion*]
Rtschl. *D. G. Prot.*	Otto Ritschl. *Istoria dogmei protestante* [*Dogmengeschichte des Protestantismus*]. 4 vol. Leipzig şi Göttingen, 1908-1927
Rufin. *Symb.*	Rufin. *Comentariu despre Crezul Apostolilor* [*Commentarius in symbolum apostolorum*]
Sail.	Johann Michael Sailer
Ep.	*Epistole*
Mor.	*Manual de morală creştină* [*Handbuch der Christlichen Moral*]. 3 vol. München, 1817
Past.	*Prelegeri despre teologia pastorală* [*Vorlesungen aus der Pastoraltheologie*]. Ediţia a V-a. 3 vol. Sulzbach, 1835
Schbrt. *Bek.*	Hans von Schubert. *Dezvoltarea confesiunilor şi a politicii Bisericii (1524-1534)* [*Bekenntnisbildung und Religionspolitik (1524-1534)*]. Gotha, 1910
Schd. *Jer.*	Johann Caspar Schade. *Ia aminte, Berlin! Adică întreita mărturie a Domnului Iisus despre Ierusalim* [*Bedencke Berlin! Das ist, des Herrn Jesu dreyfaches Zeugnis über Jerusalem*]. Leipzig, 1696
Schf. *Prin. Prot.*	Philip Schaff [Schaf]. *Principiul protestantismului*

Schl. — Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher
- *Chr. Gl.* — *Credința creștină prezentată sistematic, în acord cu principiile fundamentale ale Bisericii Evanghelice [Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt]*
- *Chr. St.* — *Morala creștină [Die christliche Sitte]*
- *Ein. N. T.* — *Introducere în Noul Testament [Einleitung in das Neue Testament]*
- *Gesch.* — *Istoria Bisericii creștine [Geschichte der christlichen Kirche]*
- *Herm.* — *Hermeneutică [Hermeneutik]*
- *Krit.* — *Critică [Kritik]*
- *Leb. Jes.* — *Viața lui Iisus [Das Leben Jesu]*
- *Rel.* — *Despre religie. Prelegeri adresate celor erudiți din rîndul disprețuitorilor ei [Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern]*

Schlnk. *Th. Bek.* — Edmund Schlink. *Teologia Confesiunii luterane [Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften]*. Ediția a III-a. München, 1948

Schltz. *Röm. 9,5* — Hermann Schultz. *Romani 9,5 explicat în context exegetic, critic și biblico-teologic [Römer 9,5 in exegetischer, critischer und biblisch-theologischer Beziehung erklärt]*

Schmdt. *Bcht.* — Johann Schmidt. *O predică creștină despre modalitatea de spovedanie [Christliche Predigt von... der Art und Weise zu beichten]*. Strasbourg, 1662

Schmn. *Prav.* — Alexander Schmemann. *Drumul istoric al ortodoxiei răsăritene [Istoričeskij Put' Pravoslavija]*. Ediție nouă. Paris, 1985

Schpf. *Luth.* — Justus Schoepfer. *Luther salvat de la ardere [Lutherus non combustus]*. Wittenberg, 1717

Schtz. *Haer.* — Friedrich Wilhelm Schütz. *Dispută de început. Despre utilitatea ereziilor în cadrul Bisericii [Disputatio inauguralis De haeresium in ecclesia utilitate]*. Leipzig, 1724

Schw. *Gth.* — Albert Schweitzer. *Goethe.* Olten, 1953

Schwrd. *Comm.* — Johann David Schwerdtner [Innocentius Deodatus Sincerus]. *Probleme stringente de conștiință în legătură cu comuniunea de la Königsberg [Dringende Gewissens-Scrupel in der zu Königsberg... gehaltenen Communion]*. [Königsberg], 1707

Schwzr. — Eduard Schweizer

Scriv. — Christian Scriver
- *Seel.* — *Comoara sufletului [Der Seelenschatz]*
- *Zuf. And.* — *Rugăciuni ocazionale [Zufällige Andachten]*

Seem. — Sebastian Seemüller

Sem. — Johann Salomo Semler
- *Baum.* — *Introducere în teologia dogmatică [Einleitung in die dogmatische Gottesgelersamkeit]*. În Siegmund Jakob Baumgarten. *Doctrina credinței evanghelice [Evangelische Glaubenslehre]*. 3 vol. Halle, 1759-1760
- *Calv.* — *Din nou despre presupusul calvinism de la Göttingen [Auch über den vorgeblichen Calvinismus in Göttingen]*. Halle, 1788
- *Erkl.* — *Explicații întemeiate asupra cîtorva noi teme, cenzuri și plîngeri teologice [Ausführliche Erklärung über einige neue theologische Aufgaben, Censuren und Klagen]*. Halle, 1777
- *Erud.* — *Scurtă inițiere în învățătura teologică liberală [Institutio brevior ad liberalem eruditionem theologicam]*. 2 vol. Halle, 1765-1766

Frag. — *Replică la „Fragmente dintr-un autor anonim", mai ales „Despre intenția lui Iisus și a ucenicilor săi" [Beantwortung der Fragmente eines* Unbekannten insbesondere *vom* Zweck Jesu und seiner Jünger]. Ediția a II-a. Halle, 1780

N. T. Int. — *Instrumente pentru interpretarea liberală a Noului Testament [Apparatus ad liberalem Novi Testamenti interpretationem].* Halle, 1767

Rel. — *Mărturisire de credință finală despre religia naturală și creștină [Letztes Glaubensbekenntniss über natürliche und christliche Religion]*

V. T. Int. — *Instrumente pentru interpretarea liberală a Vechiului Testament [Apparatus ad liberalem Veteris Testamenti interpretationem].* Halle, 1773

Sherl. — William Sherlock

Def. — *Apărare și continuare a discursului cu privire la cunoașterea lui Iisus Hristos [A Defence and Continuation of the Discourse Concerning the Knowledge of Jesus Christ].* Londra, 1675

Soc. — *Starea actuală a controversei sociniene [Present State of the Socinian Controversy].* Londra, 1698

Vind. — *Justificarea doctrinelor cu privire la Sfînta Preacinstita Treime și la întruparea Fiului lui Dumnezeu [A Vindication of the Doctrines of the Holy and Ever Blessed Trinity, and of the Incarnation of the Son of God].* Londra, 1690

Shprd. *Comm.* — Massey Hamilton Shepherd. *Comentariu despre versiunea americană a Cărții Rugăciunii Comune editată la Oxford [The Oxford American Prayer Book Commentary].* New York, 1950

Shrlck. *Bngr.* — Thomas Sherlock. *Observații despre felul cum a răspuns episcopul de Bangor clerului și convocării [Remarks upon the Lord Bishop of Bangor's Treatment of the Clergy and Convocation].* Ediția a III-a. Londra, 1717

Sim. Tes. *Lit.* — Simeon al Tesalonicului. *Despre Sfînta Liturghie*

Sin. Fr. *Auf.* — Sinodul Fraților [din Moravia]. *Declarație [Aufsatz]*

Slp. — Josyf Slipyj

Ep. — *Epistole*

Posl. — *Mesaje [Poslanija]*

Taj. — *Doctrina generală a Sfintelor Taine [Zahalna nauka pro svjati tajni]*

Slv. — Vladimir Sergheevici Soloviev

Bogočlv. — *Prelegeri despre divino-umanitate [Čtennija o Bogočelovečestve]*

Duch. osn. — *Temeliile spirituale ale vieții [Duchovnyja osnovy Žizni]*

Id. russ. — *Ideea rusească [L'idée russe]*

Krit. — *Critică a principiilor abstracte [Kritika otvlečennich načal]*

Rus. égl. — *Rusia și Biserica universală [La Russie et l'église universelle]*

Soph. — *Înțelepciune [La Sophia]*

Vlk. spr. — *Marea schismă și o politică creștină [Velikij spor i christianskaja politika]*

Smdt. — Karl Ludwig Schmidt

Sob. — Conciliul [Soborul] Bisericii Ortodoxe Ruse de la Moscova

Soc. Crd. — *Crezul social al Bisericilor*

Socr. *H. e.* — Socrate Scolasticul. *Istoria bisericească [Historia ecclesiastica]*

Söd. — Nathan Söderblom

Bid. — *Studiu al înțelegerii creștine a credinței în revelație [Ett bidrag till den kristna uppenbarelsetrons tolkning].* Uppsala, 1911

Chr. Fell.	*Frăţia creştină. Viaţa şi lucrarea în unitate a creştinătăţii* [*Christian Fellowship: The United Life and Work of Christendom*]. New York, 1923
Kat. prot.	*Problema religiei în catolicism şi protestantism* [*Religion-sproblemet inom katolicism och protestantism*]. Stockholm, 1910
Liv. Gd.	*Dumnezeul cel viu. Forme de bază ale religiei personale* [*The Living God: Basal Forms of Personal Religion*]. Londra, 1933
Rel. st.	*Religie şi stat* [*Religionen och staten*]. Stockholm, 1918
Tl.	*Eseuri* [*Tal och essayer*]
Und.	*Învăţătura lui Iisus despre împărăţia lui Dumnezeu* [*Jesu undervisning om Guds rike*]. Ediţia a III-a. Stockholm, 1933
Upp.	*Religia revelaţiei* [*Uppenbarelsereligion*]. Ediţia a II-a. Stockholm, 1930
Span.	Friedrich Spanheim (cel Tînăr)
Cont.	*Controverse cu privire la religie* [*Elenchus Controversiarum de religione*]
Ev. vind.	*În apărarea Evangheliei după Matei* [*Evangelicae vindiciae*]
Exerc. acad.	*Exerciţii academice* [*Exercitationes academicae*]
H. e.	*Istoria ecleziastică* [*Historia ecclesiastica*]
Praescrip.	*Despre recomandare în materie de credinţă* [*De praescriptione in rebus fidei*]
Xen.	*Darurile duşmanilor nu sînt daruri; sau: Darurile romano-catolicilor evaluate corect* [Ἐχθρῶν δῶρα ἄδωρα *seu Xenia Romano-Catholicorum juste pretio aestimata*]
Spen.	Philipp Jakob Spener
Albrt.	*Apărarea temeinică a nevinovăţiei sale împotriva Prefeţei lui Valentinus Albertus* [*Gründliche Vertheidigung seiner Unschuld... gegen Herrn D. Valentini Alberti... Praefat*]. Stargardt, 1696
Beant.	*Răspuns argumentat* [*Gründliche Beantwortung*]. Frankfurt, 1693
Bed.	*Judecăţi teologice finale* [*Letzte theologische Bedencken*]
Gtts.	*Teologia împărtăşită de toţi credincioşii creştini şi de teologii autentici* [*Die allgemeine Gottesgelehrtheit aller glaubigen Christen und rechtschaffenen Theologen*]. Frankfurt, 1680
Mess.	*Că Domnul nostru Iisus este adevăratul Mesia ori Hristos* [*Dasz unser Herr Jesus der wahre Messias oder Christus seye*]. Frankfurt, 1701
Stec. *Un. cons.*	Valentinus Steccanella. *Argumente teologice împotriva noii doctrine a necesităţii unui consens unanim al episcopilor* [*Adversus novam doctrinam de necessitate unanimis episcoporum consensus theologica disquisitio*]. Roma, 1870
Stffr. *Th. N. T.*	Ethelbert Stauffer. *Teologia Noului Testament* [*Die Theologie des Neuen Testaments*]. Ediţia a III-a. Stuttgart, 1947
Sth.	Robert South
Animad.	*Observaţii critice pe marginea cărţii lui Sherlock* [*Animadversions upon Dr. Sherlock's Book*]. Ediţia a II-a. Londra, 1693
Trith.	*Triteism pus pe seama noii noţiuni de* Treime *a lui Sherlock* [*Tritheism Charged upon Dr. Sherlock's New Notion of the Trinity*]. Londra, 1695
Stngr. *Ges.*	Johann Melchior Stenger. *Iisus, singurul nostru Domn şi Dătător de legi* [*Jesus unser einiger Herr und Gesetzgeber*]. F.l., 1693

Stod.	Solomon Stoddard
Apl.	*Apel către cei învăţaţi* [*An Appeal to the Learned*]. Boston, 1709
Conv.	*Tratat cu privire la convertire* [*A Treatise concerning Conversion*]. Boston, 1719
Gd. Chr.	*Călăuză către Hristos* [*A Guide to Christ*]. Boston, 1714
Sfty.	*Siguranţa de a se înfăţişa în ziua Judecăţii de Apoi cu dreptatea lui Hristos* [*The Safety of Appearing at the Day of Judgment in the Righteousness of Christ*]. Boston, 1687
Strim. *Un. Ev.*	Samuel Strimesius. *Două tratate despre unirea ecleziastică a protestanţilor* [*Tractatus duo, De unione Evangelicorum ecclesiastica*]. Amsterdam, 1711
Strss. *Chr.*	David Friedrich Strauss. *Hristos al credinţei şi Iisus al istoriei* [*Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte*]
Strz. *Enchir.*	Aleksandr Sturza. *Enchiridion al creştinului ortodox* ['Εγχειρίδιον τοῦ 'Ορθοδόξου Χριστιανοῦ]. Sankt-Petersburg, 1828
Stvr. *Ort. Ang.*	Basileios Stavrides. *Ortodoxie şi anglicanism* ['Ορθοδοξία καί 'Αγγλικανισμός]. Atena, 1963
Swed.	Emanuel Swedenborg
Cael.	*Despre rai şi minunăţiile lui şi despre iad, din lucruri auzite şi văzute* [*De Caelo et ejus Mirabilibus et de Inferno ex auditis et visis*]. New York, 1890
Ver. Chr.	*Adevărata religie creştină* [*Vera Christiana religio*]. Amsterdam, 1771
Symb. Apost.	*Crezul Apostolilor* [*Symbolum apostolicum*]
Symb. Ath.	*Crezul atanasian* [*Symbolum Athanasianum*]
Symb. Nic.-C. P.	*Crezul niceno-constantinopolitan* [*Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum*]
Terst.	Gerhard Tersteegen [Gerrit Ter Steegen]
Abr.	*Rezumat al adevărurilor creştine fundamentale* [*Abrisz christlicher Grundwahrheiten*]
Bros.	*Fărîme de spiritualitate* [*Geistliche Brosamen*]
Ep.	*Epistole*
Tert.	Tertulian
Apol.	*Apologie* [*Apologeticum*]
Marc.	*Împotriva lui Marcion* [*Adversus Marcionem*]
Praescrip.	*Despre condamnarea ereticilor*
Teodt. *H. e.*	Teodoret al Cyrului [*Historia ecclesiastica*]
Theol. Erkl.	[*A doua*] *declaraţie de la Barmen. Declaraţie teologică privind situaţia prezentă a Bisericii Protestante Germane* [*Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche*]
Theoph. *Apol.*	Theophilus [Alexander Mack cel Tînăr]. *Apologie sau replică scripturală privind anumite adevăruri* [*Apologie oder schriftmäsige Verantwortung etlicher Wahrheiten*]. Ephrata, Pa., 1788
Thom.	Gottfried Thomasius
Chr.	*Persoana şi lucrarea lui Hristos* [*Christi Person und Werk*]. Ediţia a II-a. 4 vol. Erlangen, 1856-1863
D. G.	*Istoria dogmei ca istorie a dezvoltării învăţăturii Bisericii* [*Die Christliche Dogmengeschichte als Entwicklungs-Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs*]. 2 vol. Erlangen, 1874-1876
Tin. *Chr.*	Matthew Tindal. *Creştinismul vechi de cînd lumea sau Evanghelia, o reafirmare a religiei naturii* [*Christianity as Old as*

the Creation: Or, The Gospel a Republication of the Religion of Nature]. Londra, 1730

Tlch. — Paul Tillich
- *Hist. Chr. Tht.* — *O istorie a gîndirii creştine* [*A History of Christian Thought*]
- *Prot. Theol.* — *Perspective asupra teologiei protestante din secolele al XIX-lea şi XX* [*Pespectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*]
- *Syst. Theol.* — *Teologie sistematică* [*Systematic Theology*]. 3 vol. Chicago, 1967

Tnnt. — Gilbert Tennent
- *Dang.* — *Pericolele unei slujiri neconvertite* [*The Dangers of an Unconverted Ministry*]. Ediţia a II-a. Boston, 1742
- *Disc.* — *Discursuri pe mai multe teme importante* [*Discourses, on Several Important Subjects*]. Philadelphia, 1745
- *Nec.* — *Necesitatea de a apăra cu sfinţenie adevărul* [*The Necessity of Holding Fast the Truth*]. Boston, 1743
- *Serm.* — *Douăzeci şi trei de predici despre ţelul principal al omului* [*Twenty-Three Sermons upon the Chief End of Man*]. Philadelphia, 1744

Tol. — John Toland
- *Amyn.* — *Amyntor sau o apărare a „Vieţii lui Milton"* [*Amyntor: Or, A Defense of „Milton's Life"*]. Londra, 1699
- *Milt.* — *Viaţa lui John Milton* [*The Life of John Milton*]. Londra, 1699
- *Myst.* — *Creştinismul nemisterios* [*Christianity Not Mysterious*]. [Londra], 1696
- *Pan.* — *Pantheisticon sau o formulă pentru celebrarea frăţiei socratice* [*Pantheisticon: sive, Formula Celebrandae Sodalitatis Socraticae*]. Londra, 1720

Tom. Aq. — Toma de Aquino
- *Gent.* — *Summa împotriva păgînilor* [*Summa contra Gentiles*]
- *S. T.* — *Summa Theologica*

Tom. Kemp. *Im. Chr.* — Toma de Kempis. *Urmarea lui Hristos* [*Immitatio Christi*]

Tor. *Car.* — Bernardo della Torre. *Caracterele necredincioşilor* [*De' caraterri degl' increduli*]. 2 vol. Napoli, 1779

Törn. *Reg.* — Gustaf Törnvall. *Dimensiunea spirituală şi cea lumească în viziunea lui Luther* [*Andligt och världsligt regemente hos Luther*]. Lund, 1940

Trlsch. — Ernst Troeltsch
- *Chr. Rel.* — *Creştinismul şi istoria religiilor* [*Christentum und Religionsgeschichte*]
- *Rel. Ind.* — *Individualismul religios şi Biserica* [*Religiöser Individualismus und Kirche*]
- *Soz.* — *Învăţăturile sociale ale Bisericilor şi grupărilor creştine* [*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*]

Trtn. *Inst.* — Francis Turretini. *Doctrine teologice* [*Institutio theologiae elencticae*]. Ediţia a II-a. 3 vol. Geneva, 1688-1689

TWNT — *Dicţionar teologic al Noului Testament* [*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*]

Ub. *Int.* — Ubaldo Ubaldi. *Introducere la Sfînta Scriptură* [*Introductio in Sacram Scripturam*]. Ediţia a III-a. 3 vol. Roma, 1886

Vas. — Vasile al Cezareei
- *Hex.* — *Omilii pe marginea Hexaemeronului*

Spir.	*Despre Duhul Sfînt*
Vinc. Ler. *Comm.*	Vincenţiu de Lerin. *Commonitorium*
Vnzi. *Rec.*	Luigi Vincenzi. *Nouă interpretare a scrierilor şi doctrinei Sfîntului Grigorie de Nyssa şi ale lui Origen* [*In S. Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio*]. 4 vol. Roma, 1864-1865
Walt. *Mir.*	William Walton. *Puterile miraculoase ale Bisericii lui Hristos afirmate prin fiecare secol succesiv* [*The Miraculous Powers of the Church of Christ Asserted through Each Successive Century*]. [Londra], 1756
Wer.	Samuel Werenfels
Diss.	*Disertaţii teologice* [*Dissertationes theologicae*]
Misc.	*Miscellanea*
Wes. *Serm.*	Charles Wesley. *Predici* [*Sermons*]
Wet. *N. T.*	Johann Jakob Wettstein. *Cărţi pentru critica şi interpretarea Noului Testament* [*Libelli ad Crisin atque interpretationem Novi Testamenti*]. Halle, 1756
Wilb.	William Wilberforce
Ep.	*Epistole*
Pr. Vw.	*Concepţie practică asupra sistemelor religioase predominante ale creştinilor declaraţi* [*Practical View of the Prevailing Religious Systems of Professed Christians*]. [Londra, 1797]. Philadelphia, 1798
Wlb. *Inc.*	Robert Isaac Wilberforce. *Doctrina întrupării Domnului nostru Iisus Hristos* [*The Doctrine of the Incarnation of Our Lord Jesus Christ*]. Philadelphia, 1849
Wlch.	Johann Georg Walch
Pol.	*Introducere în teologia polemică* [*Einleitung in die polemische Gottesgelahrtheit*]. Jena, 1752
Rel. aus.	*Introducere istorică şi teologică în controversele religioase care s-au născut mai ales în afara Bisericii Evanghelice Luterane* [*Historische und theologische Einleitung in die Religions Streitigkeiten, welche sonderlich ausser der Evangelisch-lutherischen Kirche entstanden*]. Ediţia a III-a. 5 vol. Jena, 1733
Spir.	*Istoria controversei dintre greci şi latini pe tema purcederii Duhului Sfînt* [*Historia controversiae graecorum latinorumque de processione Spiritus Sancti*]. Jena, 1751
Wlff. *Nat. Gott.*	Christian Wolff. *Teologie naturală, concepută după metoda dovezii* [*Natürliche Gottesgelahrtheit nach beweisender Lahrart abgefasset*]. 2 vol. Halle, 1744-1745
Wms. *Res.*	Isaac Williams. *Despre rezervă în comunicarea cunoaşterii religioase* [*On Reserve in Communicating Religious Knowledge*]
Wrds. *Dty.*	William Wordsworth. *Odă închinată datoriei* [*Ode to Duty*]
Wrns. *Myst.*	Gottlieb Wernsdorf. *O opinie corectă şi întemeiată pe Cuvîntul lui Dumnezeu cu privire la teologia mistică* [*Aufrichtige und in Gottes Wort gegründete Meinung von der Mystischen Theologie*]. Wittenberg, 1729
Wsly.	John Wesley
Ep.	*Epistole*
Hom.	*Doctrina privind mîntuirea, credinţa şi faptele bune, extrasă din omiliile Bisericii Angliei* [*The Doctrine of Salvation, Faith, and Good Works, Extracted from the Homilies of the Church of England*]
Jour.	*Jurnal* [*Journal*]

Just.	*Îndreptățire prin credință* [*Justification by Faith*]
Mid.	*Scrisoare către reverendul Conyers Middleton, cu prilejul recentului său studiu* [*A Letter to the Reverend Doctor Conyers Middleton, Occasioned by His Late Free Enquiry*]
Pl. Acct.	*O sinceră prezentare a adevăratului creștinism* [*A Plain Account of Genuine Christianity*]
Serm.	*Predici cu diferite ocazii* [*Sermons on Several Occasions*]
Wss. *Ur.*	Johannes Weiss. *Creștinismul primar* [*Das Urchristentum*]
Wsz.	H.F. Weisz
Zeis. *Unver. Gew.*	Philipp Christop Zeisen. *O conștiință perseverentă* [*Unversagtes Gewissen*]. Frankfurt și Leipzig, 1696
Zēz. *Hen.*	Ioan D. Zēzioulas. *Unitatea Bisericii* ['Η ἑνότης τῆς ἐκκλησίας]. Atena, 1965
Zin.	Federigo Maria Zinelli
Infall.	*Despre infailibilitatea papei* [*Intorno alla infallibilità del Romano Pontefice*]. Treviso, 1870
Un. suf.	*Despre unanimitatea voturilor în decretele dogmatice ale conciliilor ecumenice* [*Della unanimità dei suffragi nei decreti dommatici dei concili ecumenici*]. Torino, 1870
Zinz.	Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf
Aug. Conf.	*Douăzeci și unu de discursuri despre Confesiunea de la Augsburg* [*Ein und zwanzig Discurse über die Augspurgische Confession*]
Beth.	*Câteva prelegeri la Bethel* [*Einige Reden... in Bethel*]
Gem.	*Prelegeri publice adresate congregației* [*Öffentliche Gemein-Reden*]
Gespr.	*Conversații remarcabile între un călător și diferite alte persoane cu privire la toate felurile de adevăruri legate de religie* [*Sonderbare Gespräche zwischen einem Reisenden und allerhand andern Personen, von allerley in der Religion vorkommenden Wahrheiten*]
Hom.	*Omilii despre litania pentru rănile lui Hristos* [*Homilien über die Wundenlitanei*]
Lond. Pred.	*Predici londoneze* [*Londoner Predigten*]
Off. Red.	*Antologie de prelegeri publice* [*Eine Sammlung Offentlicher Reden*]
Penn. Nach.	*Relatări din Pennsylvania despre împărăția lui Hristos* [*Pennsylvanische Nachrichten von dem Reiche Christi*]
Red.	*Prelegeri berlineze* [*Berlinische Reden*]
Rel.	*Nouă prelegeri publice despre aspecte importante legate de religie* [*Neun öffentliche Reden über wichtige in die Religion einschlagende Materien*]
Sieb.	*Șapte prelegeri finale* [*Sieben letzte Reden*]
Soc.	*Socrate german* [*Der Deutsche Socrates*]
Zst.	*Prelegeri adresate Sinodului Fraților [moravi] de la Zeyst* [*Die an den Synodum der Brüder in Zeyst... gehaltenen Reden*]

Ediții și colecții

AAS	*Acta Apostolicae Sedis*. Roma, 1909-.
Adams	Adams, Dickinson W. (ed.), *Jefferson's Extracts from the Gospels*, Princeton, 1983.

Aland	Aland, Kurt (ed.), Philipp Jakob Spener, *Pia desideria*, ediţia a II-a, Berlin, 1955.
Alberigo-Jedin	Alberigo, Giuseppe, şi Jedin, Hubert (ed.), *Conciliorum oecumenicorum decreta*, ediţia a III-a, Bologna, 1973.
Alexander	Alexander, Gerhard (ed.), Hermann Samuel Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, 2 vol., Frankfurt, 1972.
Anal. Hymn.	*Analecta Hymnica Medii Aevi*, Leipzig, 1886-1922.
Argentré	Argentré, Charles Du Plessis d' (ed.), *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, 3 vol., Paris, 1728.
ASS	*Acta Sanctae Sedis*, 41 vol., Roma, 1865-1908.
AUA	American Unitarian Association (pub.), *The Works of William E[llery] Channing*, Boston, 1901.
Baker	Baker, Frank (ed.), *The Works of John Wesley*, Oxford, 1975-.
Baron	Baron, Hans, *et al.* (ed.), Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, 4 vol., Tübingen, 1913-1925.
Barth-Niesel	Barth, Peter, şi Niesel, Wilhelm (ed.), *Johannis Calvini opera selecta*, 5 vol., München, 1926-1936.
Basler	Basler, H.S. (ed.), *Dr. Jablonski's Vortreffliche Reden über die letzten Worte Salomon's im 12ten Kapitel seines Predigers*, Philadelphia, 1849.
Battaggia	Battaggia, Giuseppe (ed.), Mauro Cappellari [Papa Grigore al XVI-lea], *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa*, Veneţia, 1832.
Becher	Becher, Ad. (ed.), *Gerhard Tersteegen's... gesammelte Schriften*, 8 vol., Stuttgart, 1844-1845.
Begtrup	Begtrup, Holger (ed.), *Nik. Fred. Sev. Grundtvigs udvalgte Skrifter*, 10 vol., Copenhaga, 1904-1909.
Bek.	*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, ediţia a II-a, Göttingen, 1952.
Bell	Bell, George Kennedy Allen (ed.), *Documents on Christian Unity*, 4 vol., Londra, 1924-1958.
Benrath	Benrath, Karl (ed.), Karl Rudolf Hagenbach, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ediţia a VI-a, Leipzig, 1888.
Berti	Berti, Giovanni Lorenzo (ed.), *Henrici Norisii... opera omnia theologica*, 3 vol., Veneţia, 1769.
Bestmann	Bestmann, H.J. (ed.), J.Ch.K. von Hofmann, *Encyclopädie der Theologie*, Nördlingen, 1879.
Bethge	Bethge, Eberhard (ed.), Dietrich Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, 4 vol., München, 1958-1961.
Beyreuther	Beyreuther, Erich, şi Meyer, Gerhard (ed.), Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, *Hauptschriften*, 6 vol., Hildesheim, 1962-1963.
Bihlmeyer	Bihlmeyer, Karl (ed.), *Die apostolischen Väter*, Tübingen, 1924.
Blantēs	Blantēs, Spiridon (ed.), Ēlias Mēniatēs, Διδαχαὶ εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην τεσσαρακοστήν, Veneţia, 1804.
Booty	Booty, J.E. (ed.), John Jewel, *An Apology of the Church of England*, Ithaca, N.Y., 1963.
Braaten 1967	Braaten, Carl E. (ed.), Paul Tillich, *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, New York, 1967.
Braaten 1968	Braaten, Carl E. (ed.), Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, New York, 1968.
Bury	Bury, John Bagnell (ed.), Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 7 vol., Londra, 1896-1900.

Canstein	Canstein, Carl Hildebrand von (ed.), *Herrn D. Philipp Jacob Speners Letzte Theologische Bedencken*, 3 vol., Halle, 1711.
Casanovas	Casanovas, I. (ed.), Jaime Luciano Balmes, *Obras Completas*, 8 vol., Madrid, 1948-1950.
Cassirer	Cassirer, Ernst, *et al.* (ed.), *Immanuel Kants Werke*, 11 vol., Berlin, 1921-1923.
CCSL	*Corpus christianorum. Series latina*, Turnhout, Belgia, 1953-.
Centenary	Centenary Edition of Ralph Waldo Emerson, *Works*, 11 vol., Boston, 1903-1904.
Černecova	Černecova, V.I. (ed.), F.M. Dostoievski, *Bratja Karamazovi*, Petrozavodsk, 1970.
Choma	Choma, Ivan, *et al.* (ed.), *Opera omnia Card. Josephi archiepiscopi majoris*, Roma, 1968-.
Christophoros	Χριστοφόρος ὁ ἐξ Ἰωαννίνων (ed.), Jōannēs Komnēnos, Προσκυνητάριον τοῦ ἁγίου ὄρους τοῦ Ἄθωνος, Veneţia, 1856.
Coburn	Coburn, Kathleen, *et al.* (ed.), *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, Princeton, 1969-.
Coelln-Neudecker	Coelln, Daniel von, şi Neudecker, Chr.G. (ed.), Wilhelm Münscher, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 3 vol., Cassel, 1832-1838.
Conzemius	Conzemius, Victor (ed.), Ignaz von Döllinger, *Briefwechsel*, 4 vol., München, 1963-1981.
Cotta	Cotta, Johann Friedrich (ed.), Johann Gerhard, *Loci theologici*, 20 vol., Tübingen, 1762-1789.
Cross	Cross, F.L. (ed.), *Athanasius de Incarnatione*, Londra, 1939.
CSEL	*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Viena, 1866-.
DAI	*Dopolnenija k Aktam istoričeskim*, Sankt-Petersburg, 1846-1872.
Dessain	Dessain, Charles Stephen (ed.), *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, Londra, 1961-.
Drachmann	Drachmann, A.B., Heiberg, J.L., şi Lange, H.O. (ed.), Søren Aabye Kierkegaard, *Samlede Voerker*, 14 vol., Copenhaga, 1901-1906.
Ed. Leon.	*S. Thomae Aquinatis opera omnia, iussu Leonis XIII edita*, Roma, 1882-.
Edwall	Edwall, Pehr, *et al.* (ed.), *Ways of Worship : The Report of a Theological Commission of Faith and Order*, Londra, 1951.
Ench. Bib.	*Enchiridion Biblicum : Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia*, ediţia a III-a, Napoli şi Roma, 1956.
Ferguson	Ferguson, Alfred R., *et al.* (ed.), *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, Cambridge, Mass., 1971-.
Forgues	Forgues, E.D. (ed.), Hugues Félicité Robert de Lamennais, *Œuvres complètes*, 15 vol., Paris, 1836-1859.
Friedrich	Friedrich, Johann (ed.), „Beiträge zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts, aus dem handschriftlichen Nachlass", *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Historische Classe, 13-II : 1-142, München, 1877.
Fritsch	Fritsch, Caspar (pub.), *Io. Aug. Ernesti opuscula theologica*, ediţia a II-a, Leipzig, 1792.
Gardner	Gardner, Edmund G. (ed.), Friedrich von Hügel, *„The Reality of God" and „Religion and Agnosticism"*, Londra, 1931.
Gaudé	Gaudé, Léonard (ed.), Alfonso Maria de Liguori, *Opera moralia*, 4 vol., Roma, 1905-1912.

GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Berlin, 1897-.
Geischer	Geischer, Hans-Jürgen (ed.), David Friedrich Strauss, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte*, Gütersloh, 1971.
Geiselmann	Geiselmann, Josef Rupert (ed.), Johann Adam Möhler, *Symbolik*, Darmstadt, 1958.
Gendrot	Gendrot, Marcel, *et al.* (ed.), Louis Marie Grignion de Montfort, *Œuvres complètes*, Paris, 1966.
Ges. Auf. KG.	Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 3 vol., Tübingen, 1948-1965.
Gilman	Gilman, William H., *et al.* (ed.), *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, 16 vol., Cambridge, Mass., 1960-1982.
Glorieux	Glorieux, Palémon Jean (ed.), Jean Gerson, *Œuvres complètes*, 10 vol., Paris, 1960-1973.
Gosselin	Gosselin, J.E.A. (ed.), *Œuvres complètes de Fénelon*, 10 vol., Paris, 1848-1852.
Gould	Gould, Marcus T.C. (ed.), *A Debate between Rev. A. Campbell and Rev. N.L. Rice*, Lexington, Ky., 1844.
Harrold	Harrold, Charles Frederick (ed.), John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, New York, 1949.
Hart	Hart, H.StJ. (ed.), Samuel Taylor Coleridge, *Confessions of an Inquiring Spirit*, Londra, 1956.
Harvey	Harvey, W.W. (ed.), *Sancti Irenaei... Adversus Haereses*, 2 vol., Cambridge, 1857.
Hayden	Hayden, John O. (ed.), William Wordsworth, *The Poems*, 2 vol., New Haven, 1981.
Henry	Henry, René (ed.), Photius, *Bibliothèque*, 8 vol., Paris, 1959--1977.
Holmes-Murray	Holmes, J. Derek, şi Murray, Robert (ed.), John Henry Newman, *On the Inspiration of Scripture*, Washington, 1967.
Hoskier	Hoskier, H.C. (ed.), Bernard de Cluny, *De contemptu mundi*, Londra, 1929.
Houben	Houben, H.H. (ed.), Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Wiesbaden, 1959.
Hussey	Hussey, R. (ed.), Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, Oxford, 1853.
Jackson	Jackson, Thomas (ed.), *Works of the Rev. John Wesley*, ediţia a III-a, 14 vol., Londra, 1829-1831.
Jaki	Jaki, Stanley L., *Lord Gifford and His Lectures: A Centenary Retrospect*, Edinburgh şi Macon, Ga., 1986.
Janus	Janus [Johann Joseph Ignaz von Döllinger], *Der Papst und das Concil*, Leipzig, 1869.
JDT	*Jahrbücher für Deutsche Theologie*, 23 vol., Stuttgart şi Gotha, 1856-1878.
Karsavin	Karsavin, L.P. (ed.), A.S. Chomiakov, *O cerkvi*, Berlin, 1926.
Ker 1976	Ker, I.T. (ed.), John Henry Newman, *The Idea of a University Defined and Illustrated*, Oxford, 1976.
Ker 1985	Ker, I.T. (ed.), John Henry Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Oxford, 1985.

Kirchner	Kirchner, Johann Georg (ed.), Siegmund Jakob Baumgarten, *Predigten*, 3 vol., Halle, 1756-1759.
Kittel	Kittel, Gerhard, *et al.* (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 9 vol., Stuttgart, 1933-1973.
Knopf	Knopf, Rudolf (ed.), Johannes Weiss, *Das Urchristentum*, Göttingen, 1917.
Kotter	Kotter, Bonifatius (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskus*, Berlin, 1969-.
Lachat	Lachat, P. (ed.), Jacques Bénigne Bossuet, *Œuvres complètes*, 31 vol., Paris, 1862-1866.
Leclercq-Rochais	Leclercq, Jean, şi Rochais, Henri (ed.), *Sancti Bernardi Opera*, Roma, 1957-.
Lecoffre	Lecoffre, Jacques (pub.), *Œuvres de M. Le Comte de Montalembert*, 9 vol., Paris, 1860-1868.
Lequette	Lequette, J.B.J. (ed.), Charles-René Billuart, *Summa Sancti Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata*, 10 vol., Paris, 1874-1876.
Leydecker	Leydecker, Melchior (ed.), Georg Horn, *Historia ecclesiastica et politica, cum notis et continuatione*, Leiden, 1687.
Lo Grasso	Lo Grasso, Joannes B. (ed.), *Ecclesia et status: Fontes selecti historiae juris publici ecclesiastici*, ediţia a II-a, Roma, 1952.
LPT	*A Library of Protestant Thought*, New York, 1964-.
Manuzzi	Manuzzi, Giuseppe (ed.), *Delle lettere del P. Antonio Cesari dell' Oratorio*, 2 vol., Florenţa, 1845-1846.
Marck	Marck, Johannes à (ed.), *Friderici Spanheimi opera omnia*, 3 vol., Amsterdam, 1701-1703.
Masson	Masson, Pierre Maurice (ed.), *Fénelon et Mme. Guyon: Documents nouveaux et inédits*, Paris, 1907.
Merc.	*Lancaster Series on the Mercersburg Theology*, Philadelphia, 1964-.
Metaxas	Metaxas, Neophytos (ed.), ’Ορθοδόξος ὁμολογία... παρὰ Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρεως, Kemalige [Eghina], 1828.
Miller	Miller, Perry, *et al.* (ed.), *The Works of Jonathan Edwards*, New Haven, 1957-.
Minear	Minear, Paul S. (ed.), *The Old and the New in the Church*, Minneapolis, 1961.
Moreton	Moreton, G. (ed.), *The Works of the Reverend William Law*, 9 vol., Cambridge, 1892-1893.
Moxon	Moxon, R.S. (ed.), Vincent de Lérins, *Commonitorium*, Cambridge, 1915.
Mozley	Mozley, Anne (ed.), *Letters and Correspondence of John Henry Newman during His Life in the English Church*, 2 vol., Londra, 1891.
Neumeister	Neumeister, Erdmann (ed.), *Pietismus a magistratu politico reprobatus et proscriptus*, Hamburg, 1736.
Niesel	Niesel, Wilhelm (ed.), *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, München, [1938].
Nordland	Ediţia Nordland a lucrării *The Collected Works of Georges Florovsky*, Belmont, Mass., 1972-.
Opitz	Opitz, H.G. *et al.* (ed.), *Athanasius' Werke*, Berlin, 1934-.
Owen	*The Evidences of Christianity; A Debate between Robert Owen and Alexander Campbell*, Cincinnati şi Chicago, f.a.

Patterson	Patterson, Frank Allen, *et al.* (ed.), *The Works of John Milton*, 18 vol., New York, 1931-1938.
Peschke	Peschke, Erhard (ed.), August Hermann Francke, *Werke in Auswahl*, Berlin, 1969.
Peterson	Peterson, Merrill (ed.), Thomas Jefferson, *Writings*, ediţia Library of America, New York, 1984.
PG	*Patrologia Graeca*, Paris, 1857-1866.
Pii IX Acta	*Pii IX Pontificis Maximi Acta*, Pars Prima, 9 vol., Roma, [1854--1878].
PL	*Patrologia Latina*, Paris, 1878-1890.
Plitt-Kolde	Plitt, Gustav Leopold, şi Kolde, Theodor (ed.), *Die Loci communes Philip Melanchthons in ihrer Urgestalt*, ediţia a IV-a, Leipzig şi Erlangen, 1925.
Pohl	Pohl, Michael Joseph (ed.), *Thomae Hermeken a Kempis... Opera omnia*, 7 vol., Freiburg, 1902-1922.
Poussielque	Poussielque Frères (pub.), Henri Dominique Lacordaire, *Œuvres*, 9 vol., Paris, 1872.
Prato	Alphonsus Maria de Liguori, *Le glorie di Maria*, ediţie nouă, Prato, 1898.
Pünjer	Pünjer, Bernhard (ed.), Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Reden über die Religion*, Braunschweig, 1879.
Pusey	Edward Bouverie Pusey (ed.), John Keble, *Occasional Papers and Reviews*, Oxford şi Londra, 1877.
Radlov	Radlov, E., *et al.* (ed.), Vladimir Sergheevici Soloviev, *Sobranie sočinnenija*, 9 vol., Sankt-Petersburg, 1901-1907.
Regopoulos	Regopoulos, Basileios (ed.), Chrēstos Androustos, Συμβολική ἐξ ἐπόψεως Ὀρθοδόξου, ediţia a III-a, Salonic, [1963].
Reimer	Reimer, G. (pub.), Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Sämmtliche Werke*, 30 vol., Berlin, 1834-1864.
Reithmayr	Reithmayr, Franz Xaver (ed.), *Dr. J.A. Möhler's... Patrologie oder christliche Literärgeschichte*, Regensburg, 1840.
Reischl-Rupp	Reischl, W. K., şi Rupp, J. (ed.), Chiril al Ierusalimului, *Opera*, 2 vol., München, 1848-1860.
Reusch	Reusch, Franz Heinrich (ed.), Johann Joseph Ignaz von Döllinger, *Briefe und Erklärungen über die Vatikanischen Dekrete 1869 bis 1887*, München, 1890.
RIB	*Russkaja istoričeskaja biblioteka*, Sankt-Petersburg, 1872-1927.
Rilla	Rilla, Paul (ed.), Gotthold Ephraim Lessing, *Gesammelte Werke*, 10 vol., Berlin, 1954-1958.
Robert-Samuel	Wilberforce, Robert, şi Wilberforce, Samuel (ed.), *The Correspondence of William Wilberforce*, 2 vol., Londra, 1840.
Robinson	Robinson, Andrei Nikolaievici (ed.), *Žizneopisanija Avvakuma i Epifanija : issledovanie i teksty*, Moscova, 1963.
Rouleau	Rouleau, François (ed.), Vladimir Soloviev, *La Sophia et les autres écrits français*, Lausanne, 1978.
Ruhbach	Ruhbach, Gerhard (ed.), Albrecht Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion*, Gütersloh, 1966.
Rusk	Rusk, Ralph L. (ed.), *The Letters of Ralph Waldo Emerson*, 6 vol., New York, 1966.
Ryhinerus	Ryhinerus, Petrus (ed.), Samuel Werenfels, *Opuscula theologica, philosophica et philologica*, ediţia a III-a, 2 vol., Amsterdam, 1772.

Salaville — Salaville, Sévérien (ed.), Eusèbe Renaudot, *Dissertatio de liturgiis orientalibus*, ediţia a II-a, Roma, 1938.

Sanford — Sanford, Elias B. (ed.), *Federal Council of the Churches of Christ in America : Report of the First Meeting (1908)*, New York, 1909.

Saunders — Saunders, Dero A. (ed.), *The Autobiography of Edward Gibbon*, New York, 1961.

SC — *Sources chrétiennes*, Paris, 1940-.

Schaff — Schaff, Philip (ed.), *Creeds of Christendom*, ediţia a VI-a, 3 vol., New York, 1919.

Schiel — Schiel, Hubert (ed.), Johann Michael Sailer, *Briefe*, Regensburg, 1952.

Schmitt — Schmitt, F.S. (ed.), *Sancti Anselmi opera omnia*, Seckau, Roma şi Edinburgh, 1938-1961.

Scholder — Scholder, Klaus (ed.), Ferdinand Christian Baur, *Ausgewählte Werke in Einzelausgaben*, 4 vol., Stuttgart, 1963-1970.

Schütz — Schütz, Christian Gottfried (ed.), *D. Joh. Salomo Semlers letztes Glaubensbekenntnisz über natürliche und christliche Religion*, Königsberg, 1792.

Sharrock — Sharrock, Roger (ed.), *The Miscellaneous Works of John Bunyan*, Oxford, 1976-.

Shedd — Shedd, William Greenough Thayer (ed.), Samuel Taylor Coleridge, *Complete Works*, 7 vol., New York, 1853.

Soč. Fil. — *Sočinenija Filareta Mytropolyta Moskovskago y Kolomenskago : Slova i reči*, 5 vol., Moscova, 1873-1885.

Soudakoff — Soudakoff, Archiprêtre (ed.), *Entretiens d'un sceptique et d'un croyant sur l'orthodoxie de l'église Orientale par Monseigneur Philarète*, Paris, 1862.

Steudel — Steudel, Paul (ed.), Johann Albrecht Bengel, *Gnomon Novi Testamenti*, Stuttgart, 1891.

Stier — Stier, Heinrich, şi Stier, Rudolf (ed.), Christian Scriver, *Gesammelte Werke*, 7 vol., Barmen, 1847-1854.

Stolpe — Stolpe, Sven (ed.), Nathan Söderblom, *Tal och essayer*, Stockholm, 1974.

Svaglic — Svaglic, M.J. (ed.), John Henry Newman, *Apologia Pro Vita Sua*, Oxford, 1967.

Sylvester — Sylvester, Richard S., *et al.* (ed.), *The Complete Works of St. Thomas More*, New Haven, 1963-.

TheolEx — *Theologische Existenz Heute*, 1933-.

Thodberg — Thodberg, Christian (ed.), *N.F.S. Grundtvigs praedikener 1822--1826 og 1832-1839*, Copenhaga, 1983-.

Tihon — Arhimandritul Tihon, cenzor Macarie din Moscova, *Pravoslavno-dogmatičeskoe bogoslovie*, ediţia a V-a, 2 vol., Sankt-Petersburg, 1895.

Tomassini — Tomassini, Franciscus Xaverius (ed.), *Institutiones theologicae quas Fr. Michael Marcellius... concinnavit*, 7 vol., Foligno, 1847.

Tr. Tms. — *Tracts for the Times*, Oxford, 1833-1841.

Trunz — Trunz, Erich (ed.), *Goethes Faust*, ediţia a II-a, Hamburg, 1968.

Velzen — Velzen, Cornelius à (ed.), *Joannis Marckii [Opera]*, 23 vol., Amsterdam, 1689-1748.

Vi. Med. — *The Via Media of the Anglican Church Illustrated in Lectures, Letters and Tracts Written between 1830 and 1841 by John Henry Cardinal Newman*, 2 vol., Londra, 1901-1908.

WA	*D. Martin Luthers Werke*, Weimar, 1883-.
Walker	Walker, Williston (ed.), *The Creeds and Platforms of Congregationalism*, ediţie nouă, Boston, 1960.
Walther	Walther, Carl Ferdinand Wilhelm (ed.), Johann Wilhelm Baier, *Compendium theologiae positivae*, 3 vol., Saint Louis, 1879.
Ward	Ward, Harry Frederick, *The Social Creed of the Churches*, New York, 1912.
Wayland	Wayland, Daniel Sheppard (ed.), *The Works of William Paley*, 5 vol., Londra, 1837.
Weigle	Weigle, Luther A. (ed.), Horace Bushnell, *Christian Nurture*, New Haven, 1967.
Wolfe	Wolfe, Don M., *et al.* (ed.), *Complete Prose Works of John Milton*, 8 vol., New Haven, 1953-1982.

„Din păcate, chiar teologia”

Aşa cum *Cetatea lui Dumnezeu* scrisă de Augustin a fost prima afirmare literară a temelor centrale ale „triumfului teologiei” patristice şi cum *Divina comedie* a lui Dante Alighieri a fost cea mai celebrată ilustrare poetică a concepţiei medievale asupra „naturii şi harului”, tot astfel dramatizarea clasică atît a relaţiei pozitive, cît şi a celei negative dintre „doctrina creştină şi cultura modernă” (cum se spune în titlul acestui volum) a fost aproape sigur drama în versuri *Faust*, de Johann Wolfgang von Goethe, care a murit în 1832 – exact la mijlocul perioadei de care ne ocupăm în volumul de faţă.

Vezi vol. 1, pp. 64-65

Vezi vol. 3, p. 307

În scena de deschidere a dramei propriu-zise, bătrînul filozof, în dimineaţa Paştelui, începe prin a deplînge deşertăciunea căutării înţelepciunii cu ajutorul cunoaşterii, care l-a condus prin toate cele patru facultăţi ale universităţii medievale: „filozofia, dreptul, medicina – şi, din păcate, chiar teologia”. El recunoaşte „năzuinţa spre revelaţie” şi locul special pe care îl ocupă Noul Testament, considerat cel mai nobil şi mai frumos obiect al acestei năzuinţe. Această recunoaştere îl îndeamnă ca, în calitatea lui de erudit, să mediteze asupra semnificaţiei „originalului sfînt” al prologului din Evanghelia după Ioan. Ar trebui oare să fie tradus grecescul „λόγος” prin „cuvînt [Wort]” ori prin „idee [Sinn]” ori prin „putere [Kraft]” ori prin „faptă [Tat]”? – se întreabă el. În timp ce corul îngerilor anunţă vestea pascală, „Hristos a înviat”, Faust mărturiseşte: „Îmi place vestea, însă n-am credinţă”. Îndoiala sa nu exclude totuşi o înţelegere a naturii tradiţiei. Observaţiei trufaşe a ucenicului pedant, care spune că istoria este instructivă fiindcă ne învaţă „cum gîndeau înţelepţii înaintea noastră” spre a ne demonstra „ce minunat i-am întrecut noi azi”, Faust îi răspunde sarcastic: „O, da, pînă la stele!” şi precizează că trecutul este ca o carte cu şapte peceţi, adăugînd propria concepţie cu privire la funcţia tradiţiei: „Ce voi aveţi drept moştenire luaţi drept îndatorire şi astfel a voastră va fi moştenirea”.

Gth. *Fst.* 1.354-56 (Trunz 20)

Gth. *Fst.* 1.1216-23 (Trunz 43-44)

In. 1,1

Gth. *Fst.* 1.1224-37 (Trunz 44)

Gth. *Fst.* 1.737-41 (Trunz 30)

Gth. *Fst.* 1.765 (Trunz 31)

Gth. *Fst.* 1.570-73 (Trunz 26)

Gth. *Fst.* 1.574-76 (Trunz 26)

Gth. *Fst.* 1.682-83 (Trunz 29)

Printr-o intuiţie nu mai puţin evocatoare în plan teologic decît era în cel muzical, Gustav Mahler, în *Simfonia a VIII-a*, interpretată pentru prima dată în 1910, a juxtapus scena finală din *Faust* şi imnul medieval *Veni Creator Spiritus*. Căci, de-a lungul secolului care a urmat morţii lui Goethe, relaţia dintre tradiţie şi îndoială exprimată în *Faust* avea să devină o presupoziţie spirituală şi intelectuală pentru gînditori creştini cu concepţii extrem de variate. Filozoful şi teologul ortodox rus Vladimir Sergheevici Soloviev cita versurile finale din *Faust* (în traducere rusă) în cartea sa din 1876, *La Sophia* (scrisă în franceză). În timp ce deplîngea faptul că „la Goethe atît latura luminoasă, cît şi cea întunecată ţin exclusiv de natură", fără a beneficia de specificitatea harului, istoricul reformat american de origine germană Philip Schaff considera că *Faust* este o excepţie, fiindcă „se mişcă mai curînd în elementele medievale", şi aplica teologiei şi învăţăturii protestante germane cuvintele lui Mefisto potrivit cărora „un ticălos care face speculaţii este asemenea unui animal". Încă din timpul vieţii lui Goethe, întemeietorul Mişcării de la Oxford din cadrul anglicanismului, Edward Bouverie Pusey, îl considera pe acesta drept „unul dintre cei mai filozofici observatori ai Germaniei", care descoperise în „lupta dintre credinţă şi necredinţă" un „mare plan" şi „singura şi cea mai profundă temă a istoriei lumii şi a omului". Pentru Søren Kierkegaard, Faust era „prin excelenţă cel ce se îndoieşte", expresia potrivită a unei „epoci în care cu adevărat toţi au cunoscut îndoiala", fiind totuşi dezamăgit de faptul că portretul pe care i l-a realizat Goethe este lipsit de „o mai adîncă intuiţie psihologică în ceea ce priveşte dialogul secret al îndoielii cu sine însăşi".

Anal. Hymn. 50:193-194

Gth. *Fst.* 2.12102-11 (Trunz 364)

Slv. *Soph.* int. 1 (Rouleau 78)

Schf. *Prin. Prot.* 2.5 (*Merc.* 1:182-183)
Schf. *Prin. Prot.* 2.5 (*Merc.* 1:205)

Gth. *Fst.* 1.1830-31 (Trunz 60)

Pus. *Hist.* 1 (1828-I:4-5)

Kierk. *Fr. Bv.* 2.3 (Drachmann 3:155)

La începutul secolului XX, Adolf Harnack a preluat laitmotivul prelegerilor sale despre *Esenţa creştinismului* din cuvintele lui Goethe, rostite cu doar 11 zile înainte de moarte, cuvinte citate şi de protestantul liberal Albert Schweitzer şi teologul romano-catolic Karl Adam (care cu altă ocazie îl numea pe Goethe „bătrînul maestru") în dezbaterea cu privire la „desăvîrşirea etică a umanităţii lui Hristos": „Dincolo de măreţia morală a creştinismului, aşa cum străluceşte ea în Evanghelii, mintea omenească nu va mai înainta". Harnack a folosit diferite citate din Goethe ca mottouri pentru fiecare dintre volumele lucrării sale *Istoria dogmei*. Şi, deşi Karl Barth nu a inclus un capitol despre Goethe şi teologia creştină în lucrarea sa *Teologia protestantă în veacul al XIX-lea*, în ciuda faptului

Vezi *infra*, pp. 262-264

Harn. *Wes.* 1 (1901:2)

Schw. *Gth.* (1953:75)

Adm. *Chr.* 18 (1954:265)

Adm. *Kath.* 2 (1949:31)

Gth. *Eck.* 11.iii.1832 (Houben 584)

Harn. *D. G.* (1931-I:158; 1931-II:2; 1931-III:2)

Brth. *Prot. Theol.* pr. (1947:v)
Gth. *Fst.* 1.570-73 (Trunz 26)
Vezi *infra*, p. 324
Brth. *Prot. Theol.* 1 (1947:5)
Emer. *Jour.* 14.iv.1833 (Gilman 4:155)
Newm. *Jour.* 4.iv.1833 (Dessain 3:272)
Newm. *Ep.* 7.iii.1833 (Mozley 1:370)
Emer. *Rep. Mn.* 7 (Ferguson 4:158)
Emer. *Rep. Mn.* 7 (Ferguson 4:163)
Newm. *Id. Univ.* 1.6.5 (Ker 1976:121)
Newm. *Id. Univ.* app. (Ker 1976:473-483)
Emer. *Jour.* AZ. 1849.59 (Gilman 11:201)

că nu era „cu totul nepregătit pentru acest lucru la vremea respectivă" (fiind, de fapt, poate mai bine pregătit decît aproape oricine altcineva), el a invocat totuşi unele versuri din *Faust* citate mai sus, fără să trebuiască măcar să le identifice, pentru a-şi avertiza discipolii şi nu mai puţin criticii asupra faptului că „oricine are încredere, o nejustificată încredere, în «ce minunat i-am întrecut noi azi» nu se mai află în situaţia de a lua în serios «cum gîndeau înţelepţii înaintea noastră»".

În primăvara care a urmat morţii lui Goethe, doi tineri teologi protestanţi vorbitori de limbă engleză, probabil fără să se cunoască unul pe celălalt, luau parte la slujba din Joia Mare din 4 aprilie 1833 de la Bazilica Sfîntul Petru din Roma: unitarianul Ralph Waldo Emerson, care recunoştea că „aceste forme mă surprind mai mult decît mă aşteptam şi totuşi cît de mult le lipseşte ca să fie ceea ce ar trebui să fie"; şi anglicanul John Henry Newman, care era încîntat că se află în „oraşul căruia Anglia îi datorează binecuvîntarea Evangheliei", însă deranjat de „superstiţiile sau, mai curînd, ceea ce e mult mai rău, de primirea solemnă a acestora ca o parte esenţială a creştinismului". Emerson avea să afle că Goethe „a spus despre natură cele mai bune lucruri spuse vreodată"; „Bătrînul Geniu Veşnic care a clădit această lume", susţinea Emerson, „s-a strîns în acest om mai mult decît în oricare altul". Iar Newman îl numea pe Goethe (alături de Aristotel, Toma de Aquino şi Isaac Newton) „un intelect cu adevărat mare şi recunoscut ca atare de marea majoritate a omenirii", chiar dacă i-a lipsit „aura catolică", adăugînd unele citate dintr-un lung discurs despre Goethe la ediţia din 1852 a lucrării sale *Ideea unei universităţi*. Ambivalenţa sugerată de afirmaţiile din piesa *Faust* a lui Goethe în legătură cu îndoiala şi tradiţia şi de reacţiile diferite faţă de aceasta poate fi observată în sistemele acestor doi gînditori din secolul al XIX-lea, care la rîndul lor pot fi văzuţi ca reflectînd relaţia dintre doctrina creştină şi cultura modernă.

Împărţind istoria occidentală în trei perioade – „cea greacă, atunci cînd oamenii zeificau natura... cea creştină, cînd... tînjeau după un rai în afara naturii şi deasupra ei... [şi] cea modernă" –, Emerson definea epoca „modernă", spre deosebire de cea „creştină", ca fiind perioada „în care tendinţele prea idealiste ale perioadei creştine cunoscînd bolile făţărniciei, monahismului şi ale unei Biserici care demonstrează imposibilitatea creştinismului i-au obligat pe oameni să se întoarcă din drum". O astfel de întoarcere,

considera el, avea să ducă la o eliberare de sub tirania tradiţiei. „De ce să nu avem o poezie şi o filozofie bazate pe cunoaştere, şi nu pe tradiţie?", întreba el chiar în primul paragraf al primei sale cărţi. De aici avea să vină integritatea, o dorinţă de a renunţa la doctrina publică a Bisericii în numele convingerii personale, aşa cum a făcut însuşi Emerson cînd a explicat că nu mai este dispus să celebreze Cina Domnului, nici măcar după ritualul unitarian, fiindcă „a ajuns la concluzia că, atunci cînd a mîncat Cina pascală împreună cu apostolii, Iisus nu a avut în intenţie stabilirea unei instituţii care să fie respectată de-a pururi". Totuşi, în spatele acestei concluzii se afla o îndoială crescîndă, pe care o împărtăşea şi Goethe, în legătură cu întreaga insistenţă a creştinismului istoric asupra particularităţii lui Iisus Hristos ca Mijlocitor în orice alt sens decît „acel unic sens în care orice fiinţă poate mijloci între Dumnezeu şi om – mai precis, învăţător al omului". Era o concepţie despre Iisus memorabil formulată în *Prelegerea susţinută la Divinity College*, în care ataca „modul tradiţionalist şi limitat de folosire a minţii lui Hristos". Vorbind încă, după cum susţinea el, în numele învăţăturii autentice a lui Iisus, nu doar că a respins dogmele ortodoxe privind Treimea şi persoana lui Hristos, cum au procedat alţi unitarieni, ci chiar a renunţat în cele din urmă la definiţiile iudeo-creştine ale revelaţiei istorice a lui Dumnezeu: „El vorbeşte, nu a vorbit".

Emer. *Nat.* int. (Ferguson 1:7)

Emer. *Sup.* (Centenary 11:4-5)

Emer. *Sup.* (Centenary 11:18)

Emer. *Div.* (Ferguson 1:83-84)

Emer. *Div.* (Ferguson 1:89)

Cel care participa alături de Emerson, fără ca acesta din urmă să ştie, la slujba din Joia Mare de la Sfîntul Petru în 1833 era cel puţin la fel de conştient ca şi Emerson de tensiunea dintre îndoială şi tradiţie, însă din această tensiune el avea să tragă concluzii diametral opuse. Asemenea lui Emerson, Newman admitea ca fiind valabilă „recunoaşterea plină de satisfacţie a neputinţei noastre de a afla răspunsul la întrebări importante şi presante", pomenind şi el de „plăcerile îndoielii". Nu mai puţin decît Emerson, Newman considera inacceptabilă ideea unei tradiţii statice: un principiu universal, care putea fi aplicat creştinătăţii la fel ca şi în cazul oricărui alt adevăr, era acela potrivit căruia „cele mai înalte şi mai desăvîrşite adevăruri, deşi comunicate lumii o dată pentru totdeauna prin învăţători inspiraţi, nu au putut fi înţelese dintr-odată de cei ce le-au primit, ci... a fost nevoie de un timp mai îndelungat şi de o reflecţie mai profundă pentru a fi pătrunse pe deplin". Acest lucru presupunea, în opinia lui, o atitudine pozitivă faţă de istorie, ca mijlocitoare a

Newm. *Gram.* 6 (Ker 1985:137)

Newm. *Dev.* int. 21 (Harrold 28)

acestei dezvoltări a doctrinei creştine şi, prin urmare, ca purtătoare a tradiţiei. Dar presupunea în acelaşi timp şi acceptarea caracterului ecleziastic al doctrinei şi, ca atare, afirmarea autorităţii Bisericii, trecută şi prezentă. „De la vîrsta de 15 ani”, mărturisea el, „dogma este principiul
Newm. *Apol.* 2 (Svaglic 54) fundamental al religiei mele: nu cunosc altă religie”.

Într-o asemenea tensiune dintre tradiţie şi îndoială sau dintre dogmă şi relativism s-a dezvoltat istoria doctrinei creştine de-a lungul secolelor al XVIII-lea, al XIX-lea şi XX; însă acest lucru s-a petrecut adesea folosind încă
2Tim. 1,13 „dreptarul cuvintelor sănătoase” dezvoltat de tradiţie. Astfel, pentru ortodocşii răsăriteni, ca şi pentru reformaţi,
Eug. Bulg. *Ort.* 7 (Metaxas 27-28); Lmp. *Ghm.* 16 (1719-II:1111-1113) Qnl. *Exp. apol.* (1712-II:16) „credinţa” şi „confesiunea ortodoxă” erau încă inseparabile; romano-catolicii au continuat să insiste asupra distincţiei, care predomina şi în rîndul anglicanilor, dintre
Brnt. *Rom.* (1688:39); Pus. *Hist.* 2.4 (1828-II:41-42) Frnck. *Meth.* 3.31 (1732:206); Sem. *Erud.* (1765-II:179-180) opiniile laice şi doctrina Bisericii, iar distincţia analoagă dintre „doctrina publică” şi „studiul individual” era repetată de diferite grupuri de luterani. „Credem, mărturi-
Vezi vol. 1, p. 25; vol. 4, pp. 55-56 sim şi propovăduim” era aşadar formula clasică prin care, de-a lungul unei întregi cărţi, un adversar al pietismului îşi prezenta punct cu punct atacul la adresa doctrinei
Deutsch. *Luth.* (1698) pietiste. „Mărturisim, credem şi propovăduim” erau, de asemenea, cuvintele cu care principalul comentator al pietismului îşi începea răspunsul punct cu punct la astfel
Spen. *Gtts.* 7 (1680:340-356) de atacuri. Depăşind sfera destul de îngustă a diferenţelor doctrinare dintre cei doi – ambii continuînd să afirme tradiţia ortodoxă a Crezului de la Niceea şi chiar a *Confesiunii de la Augsburg* –, un mai tînăr contemporan britanic declara, folosind aproape aceleaşi cuvinte, că Dumnezeu voise ceea ce întreaga omenire ar trebui „să creadă [şi] să împlinească”, afirmînd totuşi în continuare că Dumnezeu „nu le-a dat alte mijloace pentru aceasta decît folosirea
Tin. *Chr.* 1 (1730:6) raţiunii”.

Aceasta este aşadar perioada în care tradiţia s-a aflat într-o relaţie tensionată nu doar cu îndoiala, ci şi cu raţiunea, inclusiv cu „raţiunea istorică”. Această tensiune avea să producă cîteva dintre cele mai fascinante şi mai profunde sisteme din întreaga istorie a filozofiei, sisteme asociate cu nume precum Descartes şi Leibniz, Kant şi Hegel. Totuşi, aceste sisteme nu fac parte integrantă din istoria doctrinei creştine; şi nici sistemele teologice care s-au dezvoltat în paralel cu ele şi adesea în dialog cu acestea sau într-o relaţie de dependenţă faţă de ele. La fel ca volumele precedente, şi acest volum pune accentul pe prezentarea istoriei dezvoltării doctrinei Bisericii; se străduieşte

să fie (invocînd o analogie care poate fi utilă dacă este folosită cu grijă) mai curînd o istorie a constituţionalismului decît o istorie a teoriei politice. Nu prezintă istoria teologiei sistematice începînd cu anul 1700 şi cu atît mai puţin istoria teologiei filozofice sau a filozofiei religiei (toate meritînd o atenţie deosebită); în cel mai bun caz, atinge aceste subiecte în trecere, în funcţie de felul cum au modelat sau au fost uneori modelate de istoria a „ceea ce Biserica a crezut, a propovăduit şi a mărturisit pornind de la cuvîntul lui Dumnezeu". Continuă să pună accentul pe cor şi mai puţin pe solişti.

Vezi vol. 1, pp. 25-33
Dipp. *Hrt.* 2 (1706:26); Sem. *Erud.* (1765-1:159)

Dar soliştii au fost adesea în pericol de a eclipsa corul. Aceasta s-a întîmplat mai ales într-o perioadă în care toate Bisericile considerau o „datorie să propovăduiască vestea mîntuirii cu ajutorul instrumentelor de comunicare socială". Deşi aceste instrumente de comunicare au fost sociale, ele au permis uneori modernităţii să înăbuşe tradiţia. O caracteristică a teologiei moderne, remarcată de practicieni începînd cu secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, era faptul că folosea jurnalele ca spaţiu polemic şi publica nenumărate astfel de „jurnale şi broşuri" teologice, răspîndite în lung şi în lat, într-un veritabil „război al condeiului". În acelaşi timp, istoria teologiei a fost adesea folosită, în perioada modernă, ca o introducere de către teologii sistematici; unele dintre contribuţiile cele mai strălucite şi mai răsunătoare la istoria teologiei au venit dintr-un asemenea interes. Totuşi, acest interes poate, de asemenea, să îngusteze perspectiva istorică, făcînd dintr-un sistem actual sau altul normă pentru istorie, aşa cum un strălucit teolog din secolul al XIX-lea considera cele trei decenii anterioare deceniului în care trăia el ca reprezentînd una dintre cele trei perioade majore din istoria doctrinei răscumpărării, alături de primele 15 veacuri ale Bisericii şi cele trei secole care au urmat Reformei.

CVat. (1962-1965). 3. *Int. mir.* 1.3 (Alberigo-Jedin 844)
Zinz. *Soc.* 4 (Beyreuther 1-1:35)
Lam. *Ep.* 12.x.1825 (Forgues 13:137)
Lschr. *Unfehl.* pr. (1724:A4v-A5r)
Engsch. *Pet.* (1720:29)
Vezi *infra*, pp. 307-308
Bau. *Vers.* int. (1838:15-16)

Totuşi, aceasta a fost şi epoca în care istoria doctrinei – mai precis, „istoria dogmei" – a devenit o disciplină istorică şi teologică de sine stătătoare. Şi practicienii ei au pus accentul pe justificarea propriilor sisteme teologice (cîteodată implicite), însă relativismul care funcţiona în cazul unora dintre acele sisteme i-a ajutat adesea să dea dreptate în mod remarcabil unor concepţii istorice pentru care aveau puţină simpatie teologică sau nu aveau chiar deloc. În prezentarea de faţă, acest din urmă mod de a face istoria doctrinei, cu tot istorismul lui, joacă un rol mult mai însemnat decît primul, cu toată strălucirea lui;

Vezi *infra*, pp. 122-136, 296-298

căci a reuşit, uneori chiar împotriva voinţei sale, să asculte mai curînd corul decît soliştii. Totuşi, chiar şi această distincţie dintre cor şi solişti presupune o nuanţare mai profundă. Au existat cîţiva solişti din diferite epoci ale istoriei creştine ale căror vieţi şi învăţături i-au făcut să fie, pînă şi în perioada modernă, mai curînd teme majore pentru cor decît solişti de sine stătători. Cei mai de seamă dintre ei au fost, pentru diferitele tradiţii: Origen din Alexandria, din rîndul Părinţilor greci, împreună cu nenumăraţii săi discipoli mai ortodocşi; Augustin de Hippo, din rîndul Părinţilor latini; Toma de Aquino, din rîndul gînditorilor medievali; şi Martin Luther, din rîndul reformatorilor. De aceea, se impunea ca o istorie a doctrinei bisericeşti, nu mai puţin decît o istorie a sistemelor individuale, să facă apel în repetate rînduri la Origen şi la Augustin, la Toma şi Luther, precum şi la cariera ulterioară a învăţăturilor lor; însă, procedînd astfel, opera lor trebuia privită ca un factor în dezvoltarea învăţăturii Bisericii. Mai mult, în cazul fiecăruia dintre aceştia patru, chiar şi în cazul lui Origen, această interpretare concordă cu propria evaluare a locului ocupat de ei ca „oameni ai Bisericii".

Vezi *infra*, pp. 128-130, 160-162, 258-259
Vezi *infra*, pp. 158-161, 292-294
Vezi *infra*, pp. 192, 222, 265
Vezi *infra*, pp. 130-133, 192, 197

Lub. *Hist. esp.* 2 (1950:47-91)

În această perioadă, lamentaţia lui Faust, „din păcate, chiar teologia", se dovedise aşadar cît se poate de omenească şi, drept urmare, recunoaşterea faptului că în cultura modernă „tradiţia îşi pierduse autoritatea" în aşa măsură încît „istoria a trebuit astfel să fie pusă la treabă" a determinat agenda doctrinară. Însă aceasta putea conduce – şi a condus – la o mai profundă înţelegere a dezvoltării doctrinei creştine şi, în consecinţă, la o nouă recunoaştere, istorică şi chiar teologică, a tradiţiei pe care se întemeiază această dezvoltare, dar cu care se află într-o relaţie dialectică.

Smith (1964) 55

Vezi *infra*, pp. 301-308

1 Criza ortodoxiei în Răsărit și în Apus

În timpul convulsiilor iscate de Reformă şi de Contrareformă, Biserica creştină şi dogma ei, atît în Răsărit, cît şi în Apus, se confruntau cu altă criză, cu implicaţii mult mai ameninţătoare. În 1667 patriarhia Moscovei îi excomunica pe „vechii credincioşi”, care aveau să provoace în continuare uimire prin zelul lor pentru martiraj, prin opoziţia lor faţă de schimbările din liturghia ortodoxă rusă şi prin despărţirea de Biserica oficială. Cam în aceeaşi perioadă, jansenismul în cadrul Bisericii Romano-Catolice, pietismul în cadrul Bisericilor Luterană şi Reformată şi puritanismul în cadrul Bisericii Anglicane adresau o provocare fundamentală formelor doctrinei şi vieţii stabilite în urma Reformei din Apus. Şi atît Răsăritul, cît şi Apusul începeau să recunoască faptul că, dincolo de toate aceste provocări venite din interiorul a ceea ce într-un anumit sens încă se mai putea numi „credinţa comună”, însăşi existenţa Bisericii şi a dogmei avea să se confrunte, începînd cu secolul al XVII-lea, cu „tabloul deplorabil” al unui atac progresiv din partea culturii moderne şi a gîndirii laice.

Slv. *Rus. égl.* 1.4 (Rouleau 164)
Plot. *Rask.* (1902:12-14)
Gal. 6,10
Sherl. *Def.* int. (1675:1)

Prin urmare, la începutul secolului al XVIII-lea un episcop ortodox grec îşi mai putea exprima cu ocazia Duminicii Ortodoxiei, prima duminică din Postul Mare, uimirea faţă de „creşterea credinţei ortodoxe”, căci „erezia este în declin, iar ortodoxia triumfă” – dovadă a faptului că „ortodoxia este cu totul dumnezeiască”. La jumătate de lume distanţă, atît din punct de vedere ecleziastic şi doctrinar, cît şi geografic, baptiştii germani din Pennsylvania puteau sărbători „începutul acestui nou secol [al XVIII-lea]” ca pe un moment în care, prin creaţie, „alături de instituţia convenţională a Bisericii, a adunărilor particulare”, aşa cum reiese din legămîntul celor opt persoane care iniţiaseră mişcarea lor, Dumnezeu îşi revelase încă o dată harul. Totuşi, cu toţii ştiau că ortodoxia, de orice sorginte confesională ar fi fost ea, se afla sub asediu. Astfel, acelaşi

Vezi vol. 2, p. 173; Mmchi. *Orig. ant.* 1.1.10 (1749-1:74)
Mēn. *Did.* 2.1 (Blantēs 92)
Mēn. *Did.* 4 (Blantēs 214)
Mēn. *Did.* 2.1 (Blantēs 97)
Mck. *Vor.* pr. (1774:A6v-A8r)

episcop ortodox grec, chiar şi atunci cînd îşi exprima convingerea potrivit căreia „credinţa este victorioasă pe toate

Mēn. *Did.* 2.1 (Blantès 98)

planurile", se vedea totuşi nevoit să deplîngă faptul că „din pricina păcatelor noastre" Constantinopolul, „regina cetăţilor" şi capitala ortodoxiei bizantine, fusese cucerit şi

Mēn. *Did.* 1.5 (Blantès 61)

jefuit de musulmani, iar credinţa ortodoxă încă se afla în

Mēn. *Did.* 4 (Blantès 214)

mare primejdie.

Drnd. *Diss.* pr. (1703:A4r); Conc. *Rel. riv.* 1.2 (1754-I:8-21); Mos. *Tol.* 2 (1722:4-6)

În cele mai multe ţări din Occident, acelaşi sentiment al crizei era resimţit atît în rîndul apărătorilor, cît şi al detractorilor ortodoxiei. „Un potop alcătuit din tot ce e mai rău s-a revărsat asupra creştinătăţii şi încă se mai revarsă în cele mai multe locuri", nota cea mai importantă

Tin. *Chr.* 11 (1730:165)

publicaţie a deismului englez; „cu greu se mai găseşte cineva căruia să îi pese de orice tip de creştinism, ca să nu

Apud Nmnn. *Spen.* (1695:10)

mai vorbim de ortodoxie" – era versiunea protestantă; în spaţiul de limbă franceză, fie el romano-catolic ori protestant, „toţi cei care urmau dreapta credinţă" erau îndemnaţi să se opună celor ce „pînă în epoca noastră" continuaseră „să se răzvrătească împotriva credinţei" din cauza convin-

Byl. *Com. phil.* pr. (1713-I:91)
Ost. *Corrupt.* 2.1 (1700-II:10-11)

gerii lor că „toate credinţele sînt epuizate" şi „cele mai multe dintre Bisericile creştine... [din] secolul nostru" se aflau într-o stare de declin; iar în Scandinavia trebuia să se protesteze împotriva unui atac la adresa „scolasticismului", atac ce era de fapt îndreptat împotriva oricărei

Casp. *Beyl.* 8.14 (1724:55)

teologii ortodoxe sistematice. În contextul unui declin general al prestigiului tuturor ordinilor stabilite ale socie-

Pet. *Hchzt.* 5.16 (1701:172-173)

tăţii, clerul se afla în cea mai proastă situaţie. În ciuda (sau poate din cauza) proliferării fără precedent a „manualelor [de teologie], a catehismelor, a mărturisirilor de credinţă sau de doctrină, a cărţilor simbolice, a cărţilor de

Sem. *Rel.* 18 (Schütz 138)

imnuri etc.", doctrina ortodoxă nu mai putea impune un respect universal. Propovăduind în anul 1700, un teolog avertiza că „Satan foloseşte orice mijloc pentru a exter-

Mayr. *Red.* 3 (1702:343)

mina doctrina luterană a credinţei", iar altul că „astăzi, şi chiar în acest loc", nimeni nu le poate spune enoriaşilor

1Thes. 5,5
Frnck. *Pred.* Epif. 5 (1700:10-11)

săi ceea ce zisese apostolul Pavel: „Voi toţi sînteţi fii ai luminii şi fii ai zilei". Pe un ton sfidător (şi cu majuscule), John Toland declara în 1696: „Nu recunosc nici o ortodoxie

Tol. *Myst. con.* (1696:175)

în afara adevărului"; în acelaşi an, un susţinător elveţian al ortodoxiei reformate critica zelul polemic excesiv al celor care se considerau „apărători ai ortodoxiei şi principalii

Wer. *Diss.* 18 (Ryhinerus 1:329)

stîlpi ai cauzei creştine"; trei ani mai tîrziu, un critic pietist radical cataloga drept „nebunie" practica de „a ne numi unii pe alţii fraţi întru credinţă doar datorită unei

Dipp. *Orth.* 6 (1699:93-94)

armonii în ceea ce priveşte confesiunea doctrinei"; în 1700,

Qnl. *Clém. IX.* pr. (1700:xxxvi)

Rndt. *Lit. Or.* pr. (1716-I:A2r)

un apărător al jansenismului îşi exprima refuzul de a permite oricărei „autorităţi omeneşti să oblige spiritul uman să creadă ceva contrar evidenţei"; iar în 1716, un cercetător romano-catolic de marcă în domeniul liturgic avertiza că fără o cunoaştere mai în profunzime a creştinătăţii răsăritene ar fi imposibil de înţeles continuitatea Bisericii, „neîntreruptă încă din vremurile apostolice atît în privinţa credinţei, cît şi a disciplinei".

Sth. *Animad.* pr. (1693:i)

Lmp. *Ghm.* 11; 12 (1719-I:688; 762)
Gaz. *Prael.* 1.1.2.3 (1831-I:44-45); Conc. *Rel. riv.* 2.2.1 (1754-I:239-244); Tor. *Car.* 2.4 (1779-II:252)
Reim. *Apol.* 1.1.4.8 (Alexander 1:133); Byl. *Com. phil.* pr. (1713-I:97)
Span. *Exerc. acad.* 1.1 (Marck 3:529); Mos. *Tol.* 11 (1722:52-55)
Pff. *Hist. theol.* prol. (1724-I:36-37)

Spen. *Bed.* 1.1.34 (Canstein 1:203)
Gtti. *Coll.* 2.4.9 (1727:344)
Hrn. *H. e.* 3.3.13 (Leydecker 1:396)
Naud. *Kouak.* 2 (1699:9); Zinz. *Zst.* 32 (Beyreuther 3-II:255)
Ost. *Cat.* ep. ded. (1747:v)
Frnck. *Meth.* 3.29 (1723:187-188); Frnck. *Pred. Oc.* (1700:14); Frnck. *Pred. Trin.* 2 (1699:52-53); Zinz. *Soc.* (Beyreuther 1-I:98-99)

Deşi toate confesiunile creştine aveau să devină, pînă la sfîrşitul secolului al XVII-lea, ţinta atacurilor în ceea ce priveşte doctrina lor, ortodoxia comuniunii anglicane a trecut printr-o criză şi mai profundă, şi anume aceea de a fi „contestată din exterior şi trădată din interior", şi a răspuns acestei crize prin mărturisiri de credinţă care au vorbit şi în numele majorităţii celorlalte confesiuni creştine. „Niciunde nu a suferit religia reformată schimbări mai remarcabile de la apariţia ei", comenta un profesor reformat din Olanda, „ca în Anglia"; eroarea „a făcut cel mai mare progres în Biserica Angliei", care era sediul deismului. Anglicanismul avea reputaţia – demnă de laudă, după unii, demnă de dispreţ, după alţii – de a ignora autori dogmatici mai recenţi în favoarea autorilor patristici, de a tolera puncte de vedere diferite sau chiar contradictorii (dar totodată opunîndu-se în mod fanatic romano-catolicismului) şi, prin urmare, de a trece de la o extremă doctrinară la alta. Avea, după părerea unora, „o înclinaţie naturală" spre cultivarea viziunilor şi a revelaţiilor individuale. Ca aspect pozitiv, Societatea pentru promovarea cunoaşterii creştine, înfiinţată în 1698, a cucerit admiraţia europenilor datorită unui „zel care nu se limitează la nevoile Angliei, ci cuprinde şi ţări străine", iar cărţile englezeşti au contribuit la cultivarea evlaviei pietiste pe continent.

Vezi vol. 4, p. 54

Tin. *Chr.* 13 (286-287)

Brnt. *Art. XXXIX.* pr. (1700:ix-x); Hcks. *Cat.* pr. (1710:v)

Frei (1974) 51

Biserica engleză nu a putut fi clasificată la rubricile simbolisticii comparate, iar „clerul nostru, deşi *Cele 39 de articole* calviniste continuă la fel, s-a deosebit atît în privinţa doctrinelor, cît şi a disciplinei". De aici avea să se nască reputaţia că „noi, cei din Anglia, ne deosebeam numai în ceea ce priveşte formele de guvernare şi de cult şi în ceea ce priveşte lucrurile care erau prin natura lor neînsemnate", lăsînd însă nerezolvate „lucruri de mare însemnătate" privind doctrina. Întrucît „teologia modernă s-a născut în Anglia la cumpăna dintre veacurile al XVII-lea şi al XVIII-lea", răspunsurile anglicane la criza ortodoxiei, datînd din secolul al XVII-lea şi unele chiar din cel de-al

XVI-lea, anticipaseră adesea accentele doctrinare ce aveau să apară în cadrul altor tradiţii confesionale abia în veacul al XVIII-lea. Folosind ca subtitluri în acest capitol titlurile unor lucrări apărute în Anglia chiar înainte de a fi general recunoscută gravitatea crizei, vom încerca să acceptăm acea unică poziţie a anglicanismului şi a ramificaţiilor lui şi în acelaşi timp să analizăm în cadrul tuturor Bisericilor natura crizei doctrinare, pentru a înţelege, ulterior, natura reacţiei acestora faţă de ea.

Apologia Bisericii

În comentariul său pe marginea celor *39 de articole ale Bisericii Angliei* pe care îl scria chiar la începutul secolului al XVIII-lea, Gilbert Burnet, episcop de Salisbury, îl evoca pe „primul şi cu adevărat cel mai bun scriitor din vremea reginei Elisabeta", John Jewel, şi el episcop de Salisbury, „mîndria trainică a scaunului în care m-a aşezat providenţa divină, precum şi a epocii în care a trăit". (Brnt. *Art. XXXIX.* pr. (1700:iii)) Ca atare, nu doar datorită calităţilor ei literare, ci şi concepţiei ecleziastice şi doctrinei ei, lucrarea lui Jewel, *O apologie a Bisericii Angliei*, din 1562, era încă văzută ca avînd relevanţă pentru criza de la 1700. Această apărare a Bisericii anticipase multe dintre aspectele de care ar fi fost preocupate în cadrul acestei crize nu doar anglicanismul, ci orice fel de creştinism ecleziastic. Şi acum, chiar mai mult decît în epoca Reformei, Biserica avea nevoie să fie apărată, nu doar una sau alta dintre Biserici şi nici măcar una faţă de alta, ci însăşi ideea că „sîntem uniţi cu Hristos prin unirea noastră cu Biserica catolică văzută ori nevăzută, ce include în mod necesar frăţietatea şi comuniunea noastră cu Biserica în sînul căreia trăim", (Hcks. *Ltrs.* 5 (1705:84-85); Sherl. *Def.* 5 (1675:433)) chiar dacă din perspectivă instituţională acea Biserică era supusă autorităţii clerului, strict delimitată din punct de vedere politic, „cezaropapistă", superstiţioasă ca manifestare a evlaviei şi ortodoxă în ceea ce priveşte dogma. (Lang. *Mittl.* 1.3 (1712:12) Spen. *Pi. Des.* (Aland 15); Lschr. *Pens.* (1724:19; 24-26); Dipp. *Hrt.* 2 (1706:21))

„Controversa bangoriană", iscată în 1717 de o predică a episcopului anglican de Bangor, Benjamin Hoadly, despre „Natura Împărăţiei sau a Bisericii lui Hristos", părea, în opinia criticilor săi, să implice nu doar problema politică legată de Biserică şi de stat, ci şi problema teologică a valabilităţii şi caracterului vizibil al Bisericii instituţionale ca atare. Hoadly combătea, ca una dintre „cele mai grave erori de judecată cu privire la natura împărăţiei sau Bisericii lui Hristos", tendinţa de a face analogii între (Lw. *Bngr.* 3 (Moreton 1:106))

Hdly. *Kngdm.* (1717:24) Shrlck. *Bngr.* (1717:27) Brnt. *Trp.* (1717:16) Shrlck. *Bngr.* (1717:23) Hdly. *Kngdm.* (1717:27-28)

această şi „alte societăţi vizibile". Pentru acest motiv, el a fost acuzat de subminarea „autorităţii Bisericii Angliei", cu toate că susţinătorii lui au respins acuzaţiile, considerîndu-le „mult mai potrivite în gura unui pretins papist decît în gura unui slujitor al Bisericii Protestante şi mai cu seamă al Bisericii Angliei". Hoadly a fost atacat şi pentru „libertatea pe care şi-o ia faţă de Părinţii Bisericii primare" şi faţă de tradiţia confesională a întregii Biserici, însă el susţinea că nu face decît să avertizeze împotriva „unor pretinşi creştini ce se declară deschis în favoarea unei astfel de autorităţi care să-i oblige în mod categoric pe toţi cei din jurul lor la unitatea mărturisirii de credinţă – mai precis, să mărturisească pînă şi ceea ce nu cred, ceea ce nu pot crede a fi adevărat".

Jwl. *Apol.* 2 (Booty 24) Vezi vol. 4, pp. 296-307 Zinz. *Gespr.* 11 (Beyreuther 1-III:95) *Art. XXXIX.* 19 (Schaff 3:499) Tin. *Chr.* 13 (1730:319) At. Par. *Epit.* prol. 7 (1806:35); Bulg. *Kat.* 27 (1940:55) Eug. Bulg. *Ort.* 7 (Metaxas 26)

Jewel încercase să definească Biserica nu ca fiind „înghesuită... într-un colţ sau altul al lumii, ci... catolică şi universală şi răspîndită în întreaga lume". Definiţia Bisericii era la sfîrşitul secolului al XVI-lea – şi a continuat să fie la sfîrşitul secolului al XVII-lea – indispensabilă oricărei apărări a ei. Totuşi, repetarea definiţiilor Reformei ce rezultaseră dintr-o competiţie între versiunile „ortodoxiei" a căpătat o nuanţă diferită acum, cînd exista o „distincţie [fundamentală] între Biserică şi religie", iar competiţia se desfăşura, din ce în ce mai mult, între toate acele versiuni ale ortodoxiei, pe de o parte, şi respingerea lor radicală, pe de altă parte. Reluînd definiţia din *Cele 39 de articole*, potrivit căreia „Biserica vizibilă a lui Hristos este adunarea credincioşilor, în care se propovăduieşte cuvîntul curat al lui Dumnezeu, iar tainele sînt administrate cum se cuvine, aşa cum au fost ele instituite de Hristos", Tindal întreba: „Şi totuşi, nu este oare [Biserica] pretutindeni confundată cu clerul?". Chiar şi atunci cînd Biserica era definită, în cazul acesta de teologii ortodocşi greci, ca fiind, „strict vorbind, adunarea credincioşilor", rezultatul clar al definiţiei era acela că „una sfîntă, catolică şi apostolică Biserică" era identificată, de alt teolog ortodox grec, cu „episcopii, preoţii şi diaconii".

Brnt. *Rom.* (1688:48) Cipr. *Ep.* 16.3 (*CSEL* 3:519) Deutsch. *Luth.* 1.3.1 (1698:19)

Totuşi, definiţia Bisericii ca „o adunare a creştinilor uniţi în aceeaşi credinţă, venerîndu-l împreună pe Dumnezeu", chiar deplasa accentul de pe structura ierarhică şi instituţională. Atunci cînd un apărător al protestantismului ortodox a adăugat la metafora patristică a Bisericii ca mamă specificarea că Biserica avea să fie cea care „îi învaţă pe copiii credincioşi ai lui Dumnezeu teologia şi toate articolele de credinţă", această definiţie didactică şi

intelectualistă nu a putut ştirbi complet semnificaţia metaforei. Pietiştii radicali defineau Biserica în sensul că aceasta „îi includea doar pe binecredincioşii sfinţi şi vii", prin urmare nu şi pe membrii morţi duhovniceşte care păstrau doar o legătură exterioară cu Biserica, şi considerau că „adevărata urmare a vieţii lui Iisus Hristos" nu se afla în Bisericile oficiale, ci în rîndul „sectanţilor" Reformei şi al „altora dintre cei tăcuţi". Totuşi, dacă Biserica era definită drept „adunarea celor care cred în Iisus Hristos" şi dacă această Biserică era identificată cu trupul lui Hristos, chiar şi un apărător al ortodoxiei era nevoit să recunoască faptul că din acest trup mistic făceau parte şi credincioşii ce greşeau ; pe de altă parte, statutul „creştinilor care sînt în afara Bisericii" ridica probleme pentru orice definiţie. Componenta normativă a definiţiei era inevitabilă pentru ecleziologia romano-catolică, aceasta apărînd caracterul vizibil al adevăratei Biserici, dar susţinînd că „adevărata Biserică nu este prezentă în rîndul ereticilor" precum luteranii şi calviniştii, care aparţineau mai curînd istoriei schismei.

Definind Biserica, Jewel protestase împotriva acuzaţiilor romano-catolice: „Negreşit am socotit dintotdeauna Biserica primară din vremea lui Hristos, a apostolilor şi a sfinţilor Părinţi ca fiind Biserica Catolică". Această identificare a „adevăratei Biserici primare" atît cu idealul, cît şi cu norma era o presupoziţie împărtăşită de toate părţile la începutul secolului al XVIII-lea. Afirmaţia lui Tertulian, devenită proverbială, potrivit căreia „sîngele creştinilor este sămînţă", prin care voia să spună că persecuţiile ajutaseră la întărirea credinţei în Biserica primelor veacuri creştine, se afla la baza ideii susţinute de noua Reformă că prosperitatea şi acceptarea politică nu fuseseră benefice pentru Biserică, avînd în vedere că aceasta se aflase „într-o stare mai bună şi mai plină de slavă înaintea lui Dumnezeu" atunci cînd fusese persecutată. Nu trebuia decît să se citească istoria Bisericii, ca, de pildă, cea scrisă de Gottfried Arnold, pentru a se sublinia antiteza cu prezentul. Readucerea în discuţie a felului în care Biserica fusese coruptă de-a lungul fiecărui veac succesiv conducea în mod inevitabil la avertismentul că o astfel de cădere a Bisericii va avea loc din nou în această ultimă epocă a istoriei sale. Citînd în sprijinul primatului roman mărturii ale Părinţilor, precum Irineu, apărătorii romano-catolicismului identificau „adevărata, necorupta, necontaminata şi autentica Biserică a lui Hristos" cu „acea Biserică ce se

Dipp. *Hrt.* 1 (1706:1-2)
Dipp. *Orth.* 8 (1699:116-117)
Ost. *Cat.* (1747:58)
Ost. *Dz. serm.* 6 (1722:210-213)
Wer. *Diss.* 24 (Ryhinerus 1:416)
Sem. *Erkl.* 3 (1777:267-271)
Drnd. *Fid. vind.* 4.3 (1709:536-538)
Bert. *Theol. disc.* 22.5 (1791-IV:277-279)
Pnch. *Dict.* (1736:443-458)
Jwl. *Apol.* 4 (Booty 65)
Span. *Xen.* 8 (Marck 3:1131-1132)
Tert. *Apol.* 50.13 (*CCSL* 1:171)
Ors. *Ist.* 7.1 (1747-III:133-136)
Spen. *Pi. Des.* (Aland 11)
Vezi vol. 4, p. 395
Frnck. *Bcht.* (Peschke 100)
Lmp. *Ghm.* 13 (1719-I:833-834)
Irin. *Erez.* 3.3.1 (Harvey 2:9)
Gtti. *Coll.* 2.6.1 (1727:366); Ors. *Ist.* 4.45 (1747-II:286-287)

află în comuniune cu Biserica primară a primelor patru veacuri" – mai precis, cu Biserica lor. Totuşi, în multe privinţe, o astfel de comuniune cu Biserica primară, care se aflase deja în centrul dezbaterilor ecleziologice înaintea Reformei, începea să aparţină mai mult întrebării decît răspunsului. Cercetările istorice asupra acestui subiect au demonstrat că modelul creştinismului primar fusese abandonat de veacurile ulterioare, nemaiputînd fi probabil identificat şi cu atît mai puţin recuperat.

Printre epitetele folosite de criticii radicali pentru a-şi ilustra acuzaţia potrivit căreia Biserica era deja decăzută – inclusiv sintagme precum „Israelul nostru baalitic" –, epitetul preferat era „Babel". Turnul Babel era scena amestecării iniţiale a limbilor; în Noul Testament, „Babilon" era cuvîntul-cod pentru „Roma" (cel puţin pentru cetate, dacă nu pentru papalitate); „A căzut Babilonul!" era cîntecul de bucurie din Apocalipsă, unde „călduţa" Biserică a Laodiceei reprezenta „Babelul"; iar mult invocatul tratat din 1520 al lui Luther, *Captivitatea babilonică a Bisericii*, reunise aceste conotaţii biblice într-o formă care a transformat termenul (în ciuda „jocului de cuvinte nefericit *Biblie... Babel*"[1]) într-un adevărat slogan şi pentru cererile unei noi Reforme. Antiteza, exprimată în Apocalipsă, dintre desfrînata numită Babilon şi mireasa neprihănită a lui Hristos îşi avea echivalentul acum, iar pietiştii radicali considerau că „Babel" era un nume potrivit pentru toate Bisericile ortodoxe.

Întemeietorii mai conservatori ai pietismului au fost acuzaţi de folosirea aceleiaşi metode în criticile la adresa ortodoxiei, însă ei nu au mers atît de departe. Philipp Jakob Spener îşi exprima simpatia faţă de acei romano-catolici care trăseseră concluzia „că nu mai există nici o Biserică neprihănită pe pămînt, iar copiii lui Dumnezeu sînt încă prizonieri în Babilon". El admitea că „şi astăzi avem un Babilon" şi întreba: „De ce să nu avem şi noi un Ierusalim care ar putea fi în ruine, dar care se deosebeşte totuşi de Babilon?". Precizînd că „în fiecare zi auzim nenumărate invective despre «Babel»", August Hermann Francke avertiza că „Biserica lui Dumnezeu se va transforma într-un Babel" dacă făgăduinţa biblică de a avea „o turmă şi un păstor" devenea pretextul de a pune laolaltă oile cu caprele; şi îi îndemna pe cei care „vorbesc numai despre «Babel» şi

1. În limba engleză: „Bible... Babel" (n. trad.).

Ang. Sil. *CTrid.* pr. (1675:A4r)

Vezi vol. 4, pp. 162-163

Vezi *infra*, pp. 128-130

Dipp. *Hrt.* pr. (1706:B1v)

Dipp. *Hrt.* pr. (1706:B2v)

Fac. 11,1-9
Mayr. Red. 1 (1702:22); Nmnn. *Spen.* (1695:36); Gib. *Dec.* 15 (Bury 2:25); Hrn. *H. e.* 2.3.6 (Leydecker 1:279)

Apoc. 14,8; 18,2 (Is. 21,9)

Mrck. *Apoc.* pr. 14 (Velzen C1r)

Vezi vol. 4, p. 290

Sem. *Rel.* 20 (Schütz 157)
Zinz. *Soc.* 25 (Beyreuther 1-1:257)

Pet. *Hchzt.* 13.33 (1701:395-396)

Dipp. *Orth.* 8 (1699:106)
Albrt. *Vind.* 17 (1695:24); Han. Consist. 15.iii.1703 (Neumeister 103); Lschr. *Hör.* (1734:30)
Spen. *Beant.* 2.23 (1693:127); Lang. *Mittl.* 1.6 (1712:36)

Spen. *Pi. Des.* (Aland 40)

Spen. *Bed.* 1.1.25 (Canstein 1:138); Schd. *Jer.* 2 (1696:E4r); Zinz. *Off. Red.* 17 (Beyreuther 2-IV:138-143)

Frnck. *Zw. Anspr.* (1701:7)

In. 10,16
Mt. 25,32-33
Frnck. *Pred.* Mis. (1700:42)

Frnck. *Pass. Marc.* 1 (1724:27)

despre putreziciunea din afară" să-şi cerceteze inima şi să „distrugă Babelul dinlăuntru". Respingînd epitetul drept „absolut defăimător", apărătorii Bisericilor oficiale insistau asupra faptului că ei erau „adevărata Biserică a lui Dumnezeu... şi nu trebuie să fie priviţi cîtuşi de puţin ca un «Babel»", nefiind justificat transferul acestui calificativ dinspre „cetatea Romei" către „religiile creştine" ca întreg.

Deutsch. *Luth.* 2.7.3; 2.7.9 (1698:129; 132)

Beng. *Brüd.* 1.3.30 (1751:235)

Totuşi, era evident că religiile creştine nu mai alcătuiau un „întreg", nu mai formau unicul trup mistic al lui Hristos, ci o mulţime de Biserici, confesiuni şi denominaţiuni, rivalizînd între ele şi excluzîndu-se reciproc. În ciuda aprecierii de care se bucura în continuare Jacques Bénigne Bossuet, autor al controversatei lucrări *Istoria variaţiilor Bisericilor protestante*, şi a ideii insistente potrivit căreia teologii romano-catolici nu se aflau „pe poziţii adverse în chestiuni ce ţin de credinţă şi sînt acceptate de Biserică drept dogme", era posibil chiar şi în interiorul romano-catolicismului să fie descrise concepţii teologice diferite despre darurile harului ca fiind „secte ale catolicilor", iar Bossuet să fie criticat. Jewel profitase de o asemenea diversitate în sînul romano-catolicismului pentru a afirma că, deşi „unitatea şi armonia se potrivesc cel mai bine religiei, totuşi nu unitatea este semnul sigur după care se recunoaşte Biserica lui Dumnezeu". După aproape două secole de controversă neîntreruptă de la izbucnirea Reformei, problema unităţii, în orice caz în sînul protestantismului, părea acum mai urgentă decît oricînd: „Nu poate fi binecuvîntare mai mare pentru Biserica Evanghelică [Protestantă]" decît reunificarea ei. În ciuda eforturilor „zadarnice" de a o realiza (începînd cu Colocviul de la Marburg din 1529 şi sfîrşind cu Colocviul de la Thorn din 1645), exista o dorinţă de „unire a majorităţii confesiunilor din rîndul creştinilor", la care se adăuga sentimentul că „principala cale de înfăptuire a ei şi cea pe care Dumnezeu ar binecuvînta-*o* cel mai mult ar putea fi aceasta, şi anume să nu mizăm totul pe argumentaţie".

Vezi vol. 4, p. 395
Rndt. *Lit. Or.* pr. (1716-I:I1r)

Drnd. *Fid. vind.* 3.55 (1709:515)

Vezi vol. 4, pp. 395-405

Bert. *Aug.* 4.1 (1747-II:15)
Bianch. *Pot.* 1.1.14 (1745-I:116-121)

Jwl. *Apol.* 3 (Booty 47)

Spen. *Bed.* 1.1.51 (Canstein 1:277)
Lmp. *Ghm.* 12 (1719-I:754);
Span. *Cont.* (Marck 3:891)

Hrn. *H. e.* 3.1.21 (Leydecker 1:320-321)
Brand. *Dr. Con.* 3 (1695:F2v-I1v)

Spen. *Pi. Des.* (Aland 63-64)

Atunci cînd un teolog reformat irenic susţinea că „reformaţii sînt oarecum mai aproape de pace", în vreme ce „luteranii sînt în general mai departe de ea", aceasta era o acuzaţie pe care luteranii confesionali o luau drept laudă. Irenicismul reformat îndemna la „toleranţă ecleziastică" în care ambele părţi „să recunoască faptul că aparţin adunării aceleiaşi Biserici Catolice"; „cei care sînt una în ceea ce priveşte temelia credinţei creştine" erau una şi „în

Wer. *Diss.* 25.1 (Ryhinerus 1:434)

Lschr. *Pens.* (1724:36);
Schwrd. *Comm.* (1707:Ar)

Strim. *Un. Ev.* 2.1 (1711:53)

Strim. *Un. Ev.* 2.7 (1711:67)

ceea ce priveşte mila creştină şi frăţia bisericească", „dogmele mai puţin însemnate" fiind lăsate la o parte. Exista un sentiment larg răspîndit, chiar şi în rîndul susţinătorilor unor puncte de vedere divergente, că etichetele confesionale generate de Reformă aveau din ce în ce mai puţină relevanţă acum, cînd toate Bisericile erau „secte", iar diferenţele din interiorul confesiunilor erau în multe privinţe mai profunde decît diferenţele dintre ele. Chiar şi în legătură cu doctrina despre persoana lui Hristos, pe care disputele pe marginea prezenţei reale din cadrul Euharistiei o aşezaseră în centrul polemicii dintre calvinişti şi luterani, se credea acum că există un acord în punctele esenţiale sau cel puţin o recunoaştere a faptului că anumite aspecte hristologice, precum comunicarea omniprezenţei firii divine a lui Hristos către firea sa omenească, nu erau articole de credinţă, ci „doar opinii teologice" şi ele nu afectau mîntuirea. Exista, pe scurt, un „consens fundamental în rîndul protestanţilor".

Strim. *Un. Ev.* 2.10 (1711:74)

Zinz. *Penn. Nach.* (Beyreuther 2-II:51-52); Tol. *Myst.* pr. (1696:xxx); Spen. *Bed.* 1.1.32 (Canstein 1:199)

Zinz. *Zst.* 3 (Beyreuther 3-II:20-21)

Vezi vol. 4, pp. 375-383
Strim. *Un. Ev.* 2.3 (1711:58-59)

Vezi vol. 4, p. 381

Sem. *Calv.* (1788:29)

Span. *Cont.* (Marck 3:892)
Strim. *Un. Ev.* 2.3 (1711:23-25); Lmp. *Theol. elench.* 2.19 (1729:20)

Nu era perceput însă nici un astfel de consens fundamental între protestantism şi romano-catolicism sau ortodoxia răsăriteană. Apărătorii reunificării protestante erau adesea tot cei care obiectau faţă de „rămăşiţele papistaşe" din sînul acelor Biserici, precum cea anglicană şi cea luterană, care, trăgînd „concluzii papistaşe din principii protestante", păstraseră din doctrina şi practica medievală mai mult decît altele. „Ne-am ţinut departe", precizase Jewel, „nu precum e obiceiul ereticilor, de Biserica lui Hristos, ci, aşa cum ar trebui să facă toţi oamenii buni, de infectarea cu persoane rele şi cu făţarnici". „Este Biserica Luterană sau Calvină... veche ori nouă?" era o aparentă dilemă şi, ca răspuns la întrebarea zeflemitoare: „Unde era Biserica voastră înainte?", succesorul lui Jewel spunea: „Era unde este acum, aici, în Anglia, şi în alte regate ale lumii; numai că atunci era putredă, iar acum este curată". De aceea, William Chillingworth, care trecuse de la anglicanism la romano-catolicism şi înapoi, „a clădit pe această temelie... cea mai solidă şi raţională apărare a cauzei protestante care a fost vreodată oferită publicului de la Reformă încoace". În mod similar, apărătorii *Confesiunii de la Augsburg* au acceptat eticheta „luteranism vechi-catolic", iar calvinii susţineau continuitatea „de doctrină şi disciplină" cu vechea Biserică.

Spen. *Bed.* 1.1.12 (Canstein 1:85); Wlch. *Pol.* 3.1.12; 5.5 (1752:579-580; 1148)

Apud Deutsch. *Luth.* 2.15.3 (1698:158)

Tin. *Chr.* 13 (1730:299)

Jwl. *Apol.* 4 (Booty 65)
Span. *Xen.* 1 (Marck 3:1119-1122)

Ang. Sil. *CTrid.* con. (1675:S7v)

Brnt. *Art. XXXIX.* 19 (1700:183); Hcks. *Ltrs.* 2 (1705:43-44)

Vezi vol. 4, p. 371

Mid. *Mir.* int. (1749:cxi); Hcks. *Ltrs.* app. 2 (1705:Aa3r-Aa5v)

Lschr. *Unfehl.* 9 (1724:68-69)
Mrck. *Comp.* 32.13 (Velzen 18:637)

Infailibilitatea era subiectul la care revenea în mod inevitabil controversa dintre protestanţi şi romano-catolici, cu toate că unii critici nu vedeau „nici o diferenţă

între infailibilitatea papistaşă şi faptul de a fi obligat să accepţi orbeşte hotărîrile protestanţilor failibili". Deşi existau exegeţi protestanţi care interpretau pasajul evanghelic, Matei 16, 18-19, fără a contrazice teoria papală, alţii făceau din „pervertirea" pasajului o chestiune majoră şi, în timp ce recunoşteau că există „un fel de respect special faţă de Petru însuşi" în astfel de pasaje, repetau identificarea „pietrei" pe care Hristos şi-a zidit Biserica nu cu persoana lui Petru sau a urmaşilor săi, ci cu „doctrina pe care a mărturisit-o Petru". Unii critici ai infailibilităţii papale din cadrul romano-catolicismului foloseau pasajul spre a dovedi că nu existase nici o garanţie a infailibilităţii pentru urmaşii lui Petru. În plus, nici Conciliul de la Niceea nu susţinuse infailibilitatea, iar Părinţii Bisericii îşi argumentaseră doctrina mai curînd pe baza „transmiterii ei printr-o succesiune neîntreruptă de învăţători" din tradiţia creştină decît pe baza unei teorii a infailibilităţii. Dacă exista o asemenea teorie a infailibilităţii, spre deosebire de indefectibilitate, se referea ea la papă, la consistoriu sau la conciliul general ? În mod fundamental, tot potrivit romano-catolicilor ortodocşi, făgăduinţa indefectibilităţii, potrivit căreia Biserica „nu va greşi niciodată în credinţă şi în cult", fusese dată adevăratei Biserici ca „stîlp al adevărului" (pe care protestanţii o aplicau celor aleşi, nu instituţiei „exterioare") ; însă această făgăduinţă se referea, în opinia apologeţilor romano-catolici, la „infailibilitatea Scaunului apostolic". Adversarii jansenismului erau acuzaţi de susţinerea „unei noi [teorii] a infailibilităţii", prin care, „aşa cum Biserica poate hotărî cu o autoritate infailibilă în privinţa unor chestiuni de credinţă", şi papa putea decide în privinţa unor chestiuni de fapt, cu „aceeaşi infailibilitate ca acea a lui Iisus Hristos".

Avîntul cercetării istorice din secolul al XVIII-lea, care i-a obligat pe protestanţi să recunoască vechimea autorităţii papale, iar pe romano-catolici să-i treacă în revistă pe toţi antipapii, a sporit importanţa acordată diferitelor date privind istoria Bisericii care păreau să infirme doctrina infailibilităţii Bisericii sau a papei : milenarism „încă din primele veacuri, chiar la treizeci sau patruzeci de ani după apostoli" ; prefaţa lui Origen la lucrarea *Despre principiile primordiale*, una dintre primele şi cele mai sistematice discuţii patristice cu privire la autoritatea în cadrul Bisericii, unde nu se menţionează absolut nimic în legătură cu infailibilitatea Bisericii ; istoria dreptului canonic, inclusiv falsele decrete papale, precum şi bine-cunoscuta

Tol. *Myst.* pr. (1696:xvi)
Vezi vol. 1, p. 359; vol. 2, pp. 187-198; vol. 3, pp. 75-76; vol. 4, pp. 160, 306
Ost. *Arg. ref.* Mt. 16 (1720-II:26)
Mrck. *Syl.* 5.13 (Velzen 15:173); Span. *Ev. vind.* 3.1-3 (Marck 3:345-440)
Lang. *Paul.* 1.13 (1718:31)
Lschr. *Unfehl.* 2 (1724:8)
Bl. *Unfehl.* 2 (1791:11-20)
Bl. *Unfehl.* 13 (1791:146)
Bl. *Unfehl.* 10 (1791:123)
Hcks. *Ltrs.* 1 (1705:27-33); Mrck. *Comp.* 32.22 (Velzen 18:646)
Lschr. *Unfehl.* 1 (1724:1)
Amrt. *Gut.* 1753 (Friedrich 35)
1Tim. 3,15
Mrck. *Exeg. exerc.* 44.3 (Velzen 9:705-706); Wlch. *Pol.* 3.2.3.2 (1752:655-656)
Bert. *Theol. disc.* 3.11 (1792-1:153)
Qnl. *Clém. IX.* pr. (1700:viii); Qnl. *Déf. égl. rom.* 1.5 (1697:96); Leyd. *Jans.* 1.1.16 (1695:69)
Mos. *Vind. disc.* 1.8.5 (1722:220-221)
Ors. *Ist.* 3.20 (1747-II:56)
Pnch. *Dict.* (1736:31-46)
Mid. *Mir.* 3 (1749:51)
Vezi vol. 1, pp. 174-182
Bl. *Unfehl.* 10 (1791:110-114)
Vezi vol. 4, pp. 153-154
Bl. *Unfehl.* 16 (1791:225)

reglementare potrivit căreia papa putea fi revocat dacă devenea eretic; contradicţia (în ciuda legăturii lor în ceea ce priveşte autoritatea) dintre cel de-al Doilea Conciliu de la Niceea din 787, care aprobase folosirea icoanelor, şi Sinodul de la Frankfurt din 794, care se pronunţase împotrivă; eroarea papei Ioan al XXII-lea privind doctrina despre vederea lui Dumnezeu, care a avut nevoie de disculpare; şi cazul clasic al papei Honoriu I, care, în ciuda eforturilor de a respinge acuzaţia în cauză pe motiv că, atunci cînd a fost condamnat de Conciliul de la Constantinopol din 681, acesta nu era un conciliu ecumenic legitim sau pe motiv că textul *Actelor* sale era deformat, continua să servească, aşa cum avea să se întîmple la Primul Conciliu Vatican din 1870, drept mărturie că Honoriu „fusese şi rămăsese eretic şi papă în acelaşi timp".

Aşa cum sugera folosirea de către romano-catolicism a unei argumentaţii similare împotriva „întregii Biserici greceşti", condamnarea lui Honoriu făcuse parte din „reaua voinţă" şi din istoriile separate prin care creştinătatea răsăriteană şi cea occidentală se înstrăinaseră treptat una de cealaltă. Acum, o mie de ani mai tîrziu, o recunoaştere tot mai profundă a preţului plătit de ambele părţi din cauza acestei alienări, precum şi a noii crize cu care se confruntau atît Occidentul, cît şi Răsăritul a determinat o reconştientizare a afinităţilor, deşi nu neapărat şi o nouă înţelegere, de către toate părţile. Acei romano-catolici care manifestau simpatie cel puţin faţă de liturghiile răsăritene îi criticau pe protestanţi pentru ignoranţa lor în această privinţă, fapt invocat de unii protestanţi drept mărturie a supravieţuirii cultului păgîn sub înfăţişare creştină. Teologi ortodocşi răsăriteni precum Feofan Prokopovici, arhiepiscop al Novgorodului care fusese pentru scurt timp romano-catolic, au publicat apologii şi descrieri ale ortodoxiei în latină, care au stîrnit admiraţia erudiţilor occidentali şi i-au ajutat să înţeleagă doctrina ortodoxă, într-o epocă în care cunoaşterea limbii greceşti era în declin, iar limba rusă era practic necunoscută în Occident.

Cel puţin unele dintre istoriile Bisericii scrise de cercetătorii occidentali îi aduceau un omagiu patriarhului Fotius în calitate de teolog şi om al Bisericii, cu toate că altele continuau polemica împotriva lui. La rîndul lor, cercetătorii răsăriteni îşi concentrau atenţia, deşi cu un ochi critic, asupra „scolasticii din rîndul latinilor". În antiteză cu teoria papală privind monarhia, ei continuau să pună accentul pe doctrina pentarhiei, inclusiv pe primatul iniţial

Mayr. *Pont. rom.* 1.4 (1690:11-12); Cmrda. *Const. ap.* 2.35; 2.40 (1732:254; 265) Drnd. *Fid. vind.* 3.31 (1709:455)

Lschr. *Unfehl.* 9 (1724:65-66)

Vezi vol. 4, pp. 153-154

Gaz. *Prael.* 2.3.14.348-350 (1831-II:84)

Vezi vol. 2, pp. 179-182; vol. 4, pp. 153, 366

Drnd. *Diss.* 1.2 (1703:7)

Seem. *Ep.* 31.iii.1775 (Friedrich 38)

Coz. *Graec.* 2.17.830-897 (1719-I:339-359)

Vezi *infra*, pp. 281-283

Lschr. *Unfehl.* 8 (1724:57); Span. *H. e.* 7.9 (Marck 1:1227-1228)

Lschr. *Unfehl.* 8 (1724:56-57); Allat. *Purg.* 3 (1655:3-9)

Allat. *Perp. cons.* (1655:590) Pff. *Hist. theol.* 3.6 (1724-II:32-37); Zinz. *Gespr.* 14 (Beyreuther 1-III:122); Hcks. *Ltrs.* 7 (1705:151)

Rndt. *Lit. Or.* pr. (1716-I:O2r)

Mid. *Ltr. Rom.* (1729:50-51)

Mac. *Kv. Ak.* 2.3; 3.2 (1843:97-100; 158)

Wlch. *Spir.* 9.7 (1751:163)

Lmp. *Hist.* 2.8 (1747:207)

Allat. *Perp. cons.* (1655:589)

At. Par. *Epit.* pr. (1806:v)

Vezi vol. 2, p. 192

Eug. Bulg. *Ort.* 8 (Metaxas 30-31)

Vezi vol. 1, pp. 37, 360

al Ierusalimului şi pe întemeierea legendară a scaunului patriarhal al Bizanţului-Constantinopol de către apostolul Andrei; ecleziologia romano-catolică respingea toate acestea pe motive istorice, precum şi teologice. „Nu există", precizau purtătorii de cuvînt ai Răsăritului, „nici o administrare monarhică în Biserica lui Hristos", aşa cum susţineau papaliştii occidentali. Ceea ce trebuia să prevaleze era mai curînd o împărţire a autorităţii între Roma, Constantinopol, Ierusalim, Alexandria şi Antiohia, cele cinci scaune patriarhale, şi între cele şapte concilii ecumenice (fără a include aici şi Conciliile de la Florenţa şi Trident). Cercetătorii occidentali au răspuns nu doar prin susţinerea autorităţii acelor concilii ecumenice care să le justifice propriile poziţii, ci şi prin sublinierea faptului că cezaropapismul puterilor laice ale Răsăritului i-a permis, de exemplu, marelui duce al Moscovei să emită legi severe împotriva disidenţilor. Însă „cezaropapismul" era o acuzaţie care putea fi îndreptată şi împotriva unor forme de guvernare protestante.

Vezi vol. 2, p. 197
Coz. *Graec.* 1.3.21-34 (1719-I:5-7); Nrs. *Syn. quint.* 10 (Berti 2:105)

At. Par. *Epit.* prol. 8 (1806:41)

Eug. Bulg. *Ort.* 8 (Metaxas 31-34)

Allat. *Enchir.* 31 (1658:219-235)

Byl. *Com. phil.* 1.6 (1713-I:220)
Spen. *Pi. Des.* (Aland 15); Lschr. *Pens.* (1724:19; 24-26); Dipp. *Hrt.* 2 (1706:21)
Span. *H. e.* 9.8 (Marck 1:1312); Wlch. *Spir.* 3.4 (1751:55)

Recunoscînd rolul jucat de aceste aspecte ale autorităţii papale şi conciliare în controversa pe marginea purcederii Duhului Sfînt „de la Tatăl şi de la Fiul [ex *Patre Filioque*]", protestanţii ortodocşi (şi mai puţin ortodocşi) continuau „să primească Crezul aşa cum era practica în Bisericile apusene"; apărînd adăugarea lui *Filioque* la Crezul niceean atît din punct de vedere procedural, cît şi doctrinar, romano-catolicii recunoşteau acest aspect ca fiind unul dintre puţinele puncte reale de divergenţă şi denunţau concepţia greacă, pe care o socoteau o „erezie". Una dintre cele mai importante întrebări era dacă teologii occidentali erau sau nu îndreptăţiţi să invoce autoritatea Părinţilor greci din veacul al IV-lea spre a-şi justifica poziţia. Polemistul ortodox grec Atanasie de Paros (care a trăit în veacul al XVIII-lea) considera chestiunea legată de *Filioque* suficient de importantă ca să-i rezerve cel mai lung capitol din lucrarea sa *Sinteză sau culegere de dogme divine ale credinţei*, catalogînd-o drept o „inovaţie" şi „acuzîndu-i pe latini de introducerea acestei dogme complet noi în învăţătura comună a credinţei".

Vezi vol. 2, pp. 211-225
Brnt. *Art. XXXIX.* 5 (1700:70); Wlch. *Spir.* 10.1 (1751:166); Baum. *Pred.* 1.3 (Kirchner 1:68); Terst. *Abr.* 1.3.6 (Becher 2:50)
Coz. *Graec.* 3.9 (1719-II:33-52); Bert. *Theol. disc.* 7.19; 9.4 (1792-II:64-65; 109-110)

Drnd. *Fid. vind.* 1.16 (1709:52)

Allat. *Enchir.* 8 (1658:37-40)

At. Par. *Epit.* 1.2.7 (1806:162-203)

At. Par. *Epit.* 1.2.7 (1806:164; 191)

Pe lîngă această obiecţie procedurală faţă de *Filioque*, ce era şi de natură teologică datorită opoziţiei faţă de „adăugarea sau scoaterea" din crez, ortodoxia răsăriteană îl ataca şi cu argumente teologico-trinitare. În sînul Treimii, Tatăl „singur este principiul şi izvorul şi cauza"; de aceea Duhul nu a purces de la Tatăl „după Fiul", ci „cu Fiul".

Sherl. *Vind.* 3 (1690:34)

Strz. *Enchir.* 5.2 (1828:196)

Eug. Bulg. *Ort.* 2 (Metaxas 13-15)

Allat. *Enchir.* 13 (1658:65-69); Allat. *Syn. Eph.* 70 (1661:544); Coz. *Graec.* 3.9.226 (1719-II:50)
Apud Amrt. *Theol. eclec.* 1.6.7 (1752-1-I:127)
Vezi vol. 2, pp. 220-223
Strz. *Enchir.* 2.5 (1828:71); Eug. Bulg. *Ort.* 2 (Metaxas 15); Zinz. *Gem.* 33 (Beyreuther 4-II:82)
Mrck. *Comp.* 5.11 (Velzen 18:105-106); Lmp. *Theol. elench.* 6.26 (1729:40)
Wlch. *Spir.* pr. (1727:A3v)
Sherl. *Vind.* 2 (1690:17)

Teologii romano-catolici negau ideea că din *Filioque* „rezultă în mod necesar faptul că există două cauze în sînul Treimii" ; şi, într-un comunicat adresat lui Petru cel Mare al Rusiei, se declarau de acord cu formula de compromis „de la Tatăl prin Fiul", dacă aceasta era corect înţeleasă. Invocînd distincţia tradiţională dintre „teologie" şi „iconomie", teologii răsăriteni şi occidentali erau în continuare de acord cu faptul că „trimiterea" iconomică a Duhului în timp, spre deosebire de „purcederea" veşnică, era într-adevăr „de la Tatăl prin Fiul". Teologii protestanţi ce erau de acord cu doctrina apuseană nu priveau întreaga chestiune ca pe una care afecta mîntuirea sau care „ar fi trebuit să creeze... o schismă între cele două Biserici".

Jwl. *Apol.* 5 (Booty 83)
Jwl. *Apol.* 4 (Booty 65); Hcks. *Ltrs.* 10 (1705:233)
Vezi vol. 2, pp. 306-307
Vezi vol. 4, p. 180
Span. *Ev. vind.* 1.8; 1.20 (Marck 3:25-27; 78-83)
Vezi vol. 2, pp. 304-305
Brnt. *Art. XXXIX.* 22 (1700:24-26)
Gtti. *Coll.* 1.8.14 (1727:130-131); Allat. *Purg.* 34 (1655:233-251); Coz. *Graec.* 6.15.877-878 (1719-IV:253); Amrt. *Indulg.* 2.2.20 (1735-II:40)
Vezi *infra*, pp. 153-155
At. Par. *Epit.* 2.2.5 (1806:247-248)

Cînd, opunîndu-se felului cum „se lăudau [romano-catolicii] cu faptul că întreaga Antichitate şi o continuă încuviinţare a tuturor epocilor erau de partea lor", John Jewel definise ca fiind cu adevărat „Biserica Catolică" „Biserica primară din vremea lui Hristos, a apostolilor şi a sfinţilor Părinţi", mai curînd decît Biserica Romano-Catolică, el se identifica nu mai puţin cu Părinţii greci decît cu cei latini. Această identificare nu ţinea exclusiv de aspecte privind administrarea şi autoritatea Bisericii, unde protestanţii făcuseră de mult apel la forma de guvernare antimonarhică a Răsăritului atunci cînd criticau pretenţiile papale, ci şi de alte zone de interes doctrinar. Respingerea de către protestanţi a doctrinei purgatoriului includea uneori argumentul potrivit căruia „Biserica greacă nu a acceptat niciodată" această doctrină, cu toate că romano-catolicii, ce îi puneau pe Părinţii greci în opoziţie cu teologii răsăriteni „recenţi", susţineau că Biserica greacă propovăduise atît purgatoriul, cît şi indulgenţele. Cum apărarea doctrinei creştine a creaţiei devenea tot mai imperativă în secolul al XVIII-lea, versiunile răsăritene ale „cosmogoniei", dat fiind faptul că exponenţii lor greci le puneau în antiteză cu versiunile occidentale, căpătau o relevanţă specială şi în Occident.

Vezi vol. 2, pp. 198-211
Lmp. *Hist.* 2.7 (1747:189-190)
Vezi vol. 2, pp. 132-144
Ieş. 20,4

Alte origini teologice ale schismei dintre Răsărit şi Apus şi în special cele asociate cu practica evlaviei au continuat să se bucure de atenţie din partea tuturor. Ostilitatea Bisericilor reformate faţă de folosirea imaginilor, deşi îndreptată în primul rînd împotriva „idolatriei" din cadrul romano-catolicismului, trebuia să ia în considerare şi Răsăritul. Acolo „se dezvoltase abuzul [imaginilor] în biserică", generînd controversa iconoclastică. Neţinînd seama de autoritatea celei de-a doua porunci, care

Zinz. *Gem.* 14 (Beyreuther 4-II:226-227) Brnt. *Art.* XXXIX. 7 (1700:104)

Vezi vol. 4, pp. 253-254 Strz. *Enchir.* 3.2 (1828:91-93)

At. Par. *Epit.* 4.2.8 (1806:388-389)

Brnt. *Rom.* (1688:13) Ost. *Cat.* (1747:88) Coz. *Graec.* 5.15.953 (1719-III:237); Pnch. *Dict.* (1736:3-4, 183); Gaz. *Prael.* 2.3.5 (1831-II:52-55) Vezi vol. 2, pp. 285-295 Eug. Bulg. *Ort.* 12 (Metaxas 51); At. Par. *Epit.* 1.1.10 (1806:89-90) At. Par. *Epit.* 1.1.11 (1806:96-99) Span. *H. e.* 1.15 (Marck 1:581); Wlch. *Spir.* 6.2 (1751:101) Ors. *Ist.* 1.59 (1747-I:115-116); Amrt. *Theol. eclec.* 1.2.3 (1752-1-I:22-24)

Bert. *Theol. disc.* 2.5 (1792-I:98)

Vezi *infra*, pp. 127-130, 135-147

Bert. *Theol. disc.* 33.8 (1792-VII:122-124)

Mid. *Mir.* int. (1749:lx); Allat. *Perp. cons.* (1655:688) Amrt. *Theol. eclec.* 13.2.20.8 (1752-3-II:65)

Vezi vol. 4, pp. 343, 348-349

Jwl. *Apol.* 5 (Booty 99)

interzicea „chipul cioplit", Biserica Romano-Catolică (şi cea Luterană) „a înglobat-o ca o anexă la prima [poruncă], iar apoi a exclus-o de-a dreptul din catehismele sale"; Biserica răsăriteană, care (asemenea celei reformate şi celei anglicane) o includea în rîndul celor Zece Porunci, avea să o explice apoi prin intermediul argumentelor clasice dezvoltate de apărătorii bizantini ai icoanelor. Era „trist... că atît de mare parte din creştinătate i se închină lui Dumnezeu prin icoane" şi că pînă şi presupusa lor „utilitate spre învăţătură" devenise o scuză pentru „adorarea" lor. Ca răspuns la permanentele polemici occidentale, autorii sistematici ai ortodoxiei răsăritene îşi afirmau şi îşi apărau doctrina privind energiile divine şi „lumina necreată", aşa cum fusese ea dezvoltată de Grigore Palama, şi invocau autoritatea lui Dionisie Areopagitul în sprijinul ei, în ciuda defăimărilor la adresa doctrinei înseşi, precum şi a autorităţii lui Dionisie, venite atît din partea protestanţilor, cît şi a romano-catolicilor, care îl considerau pe acesta un personaj „fictiv".

Toate aceste afirmaţii privind modul cum definea fiecare Biserică „ortodoxia" erau în mare măsură identice cu cele din ultimele două secole şi totuşi ilustrau şi semne ale crizei cu care se confruntau toate tipurile de „ortodoxie". Aspectul obiectiv al crizei avea să devină vizibil atunci cînd interpretarea istorico-critică a Noului Testament şi a autorilor Antichităţii creştine a pus în discuţie relatările tradiţionale cu privire la felul cum fusese întemeiată Biserica şi cum fuseseră instituite sfintele taine. Orice presupoziţie în legătură cu o „continuă tradiţie a sfinţilor Părinţi" privind Biserica şi tainele, inclusiv concepţia răsăriteană şi apuseană despre Liturghie ca jertfă şi practica liturghiei particulare, era cu adevărat pusă în pericol dacă studiile asupra Noului Testament puteau arăta că formulele de instituire din Evanghelii nu erau autentice şi nu reflectau intenţia iniţială a lui Iisus. Atunci „căderea Bisericii" nu avea să mai fie datată începînd cu momentul convertirii lui Constantin ori cu întemeierea unei papalităţi monarhice, ci cu prima generaţie de apostoli. Dimensiunile acestei noi crize din veacul al XVIII-lea întăreau spusele lui Jewel din *Apologia* sa atunci cînd descria criza din veacul al XVI-lea: „Aceasta era o stare jalnică; era o formă lamentabilă a Bisericii lui Dumnezeu".

Cercetări privind doctrina creştină

Brnt. *Art. XXXIX.* pr. (1700:ix-x)

Brnt. *Art. XXXIX.* 19 (1700:179)

Brnt. *Art. XXXIX.* 19 (1700:175)

În ciuda reputaţiei pe care o avea Anglia ca loc unde toate controversele teologice erau „doar în legătură cu formele de guvernămînt şi de cult", totuşi apologeţii Bisericii din această ţară recunoşteau la sfîrşitul secolului al XVIII-lea faptul că „nu ar trebui să începem cu chestiunea Bisericii şi apoi să trecem la doctrină", ci mai curînd „să cercetăm întîi doctrina şi în funcţie de aceasta să judecăm puritatea unei Biserici". Mişcarea pentru reformarea doctrinei a fost condusă mai curînd de protestantismul englez, american şi european decît de ortodoxia răsăriteană sau de romano-catolicism, iar această mişcare avea să se facă în cele din urmă simţită în cadrul tuturor Bisericilor. A doua jumătate a secolului al XVII-lea şi prima jumătate a secolului al XVIII-lea au reprezentat o perioadă în care apologia doctrinei, nu doar a uneia sau a alteia dintre doctrine, ci a doctrinei în sens generic, a devenit o necesitate la fel de stringentă ca şi apologia Bisericii. În ultimă instanţă, cele două imperative erau identice, întrucît mai ales doctrina Bisericii era acum ridiculizată, însăşi definiţia doctrinei nu în sensul ideilor particulare ale unuia sau altuia dintre teologi, ci ca ilustrare a ceea ce credea, propovăduia şi mărturisea Biserica şi a ceea ce Biserica putea şi trebuia să impună ca voce colectivă.

Zinz. *Zst.* 13 (Beyreuther 3-II:85)

Mos. *Vind. disc.* 2.3.5 (1722:321)

Vezi vol. 1, p. 25

Mos. *Tbl.* 17 (1722:89)

Emblematică pentru ambele imperative era o carte începută în jurul anului 1655 şi terminată cam pe la 1660, aparţinîndu-i omului de litere englez ce s-a bucurat de recunoaştere internaţională, poetul şi teologul puritan John Milton – carte începută în jurul anului 1655, dar publicată aproape două secole mai tîrziu, în 1825. Purta titlul (în latină) *Două cărţi de cercetări privind doctrina creştină extrasă doar din Sfintele Scripturi.* Atît data cînd a fost scrisă cartea, cît şi amînarea datei publicării ei ne oferă mărturii cu privire la dezvoltarea doctrinei creştine în această perioadă. În biografia pe care i-a închinat-o lui Milton, publicată în ultimul an al veacului al XVII-lea, John Toland, elogiindu-l ca fiind „o persoană de geniu, cu cele mai alese înzestrări şi cea mai vastă erudiţie pe care această naţiune, renumită pentru excelenţii scriitori pe care i-a dat, le putea scoate la lumină", aprecia scrierea lui Milton *În apărarea poporului englez* drept „capodopera, cea mai importantă lucrare în proză şi preferata sa"; mai adăuga faptul că, deşi existaseră şi „cîteva lucrări

Tol. *Milt.* (1699:149)

Tol. *Milt.* (1699:95)

Tol. *Milt.* (1699:148)

pe diverse teme mult inferioare celorlalte scrieri ale sale", Milton scrisese, de asemenea, „un *Sistem al divinităţii*, însă nu pot preciza dacă l-a conceput pentru a fi făcut public sau doar pentru uzul propriu; ...şi nici nu se ştie cu certitudine unde [se află] în prezent".

Milt. *Doct.* ep. (Patterson 14:8)

Milton însuşi îşi numea *Doctrina creştină* „avutul cel mai bun şi cel mai de preţ", dar, cu toate acestea, nu a publicat-o. Motivul propriei ezitări şi al întîrzierii publicării acestei lucrări chiar şi după moartea lui era în mod evident faptul că prin „studii privind doctrina creştină extrasă doar din Sfintele Scripturi" el sugera de fapt o cercetare critică – sau, acolo unde era justificat, o revizuire ori, acolo unde era necesar, o respingere – a doctrinei într-un mod care era, după cum recunoştea chiar el, „contrar anumitor opinii convenţionale" despre astfel de componente centrale ale tradiţiei dogmatice ortodoxe precum doctrinele cu privire la Treime şi la persoana lui Hristos. Prin aceasta se considera el însuşi că participă la „reformarea Reformei înseşi". Aşa cum se întîmplase cu prefaţa cărţii *Despre principiile primordiale* a apreciatului său predecesor Origen pentru Biserica primară, prefaţa lui Milton la *Doctrina creştină* şi capitolul introductiv au formulat cele mai multe dintre aspectele esenţiale ale studiilor privind doctrina creştină şi ale crizei ortodoxiei pe care astfel de investigaţii aveau să o grăbească.

Milt. *Doct.* ep. (Patterson 14:8)

Milt. *Areop.* (Wolfe 2:553); Milt. *Doct.* ep. (Patterson 14:2)

Vezi vol. 1, pp. 128-136

Cînd Milton afirma că nu intenţionează să „prezinte nimic nou în această lucrare", el afirma, atît cît se putea exprima în cuvinte, ceea ce susţinuse dintotdeauna ca presupoziţie oricare (sau aproape oricare) interpret al doctrinei creştine din cadrul oricărei Biserici. Totuşi, concluziile pe care le trăgeau din această presupoziţie ilustrau diferenţele implicite dintre ei şi dintre Bisericile lor. Sensul cuvintelor lui Milton era că el intenţiona doar să reafirme mesajul biblic autentic, indiferent dacă acest lucru presupunea renunţarea la vechi tradiţii. În mod similar, Jeremias Felbinger, un „semisocinian" din Silezia care se refugiase la Amsterdam, sublinia în prefaţa din 1651 la manualul său de doctrină creştină faptul că „nu se găseşte nimic nou aici, ci numai ceea ce, cu mult timp în urmă, Fiul lui Dumnezeu şi sfinţii Săi apostoli au propovăduit şi au instituit"; însă această infirmare a noutăţii era totodată un principiu care excludea dogma ortodoxă şi tradiţia catolică. Declarîndu-şi loialitatea faţă de doctrinele transmise de „sfînta tradiţie", teologii ortodocşi răsăriteni includeau în această tradiţie „atît ceea ce este în

Milt. *Doct.* 1.1 (Patterson 14:20)

Vezi vol. 1, pp. 342-346; vol. 2, pp. 42-43; vol. 3, pp. 43-47; vol. 4, pp. 217-218, 260-261, 313-314

Felb. *Hnd.* pr. (1799:f.1.)

Eug. Bulg. *Ort.* 6 (Metaxas 25-26)

Scriptură, cît şi ceea ce este în afara Scripturii", însă negau autenticitatea sau chiar şi posibilitatea existenţei unei „noi" doctrine; ei afirmau în acelaşi timp legitimitatea „dezvoltării" anterioare şi nelegitimitatea „dezvoltării" prezente. Învăţătorii romano-catolici ai vremii evitau şi ei inovaţia doctrinară şi negau afirmaţia protestantă conform căreia ei ar atribui Bisericii vreo autoritate de a stabili noi articole de credinţă. Ei şi urmaşii lor au fost nevoiţi în repetate rînduri să se confrunte cu necesitatea de a clarifica şi de a nuanţa această poziţie atunci cînd istoria dogmei arăta că se dezvoltaseră „noi" doctrine, inclusiv în legătură cu Treimea şi transsubstanţierea, şi mai ales cînd, în 1854, apoi în 1870 şi iarăşi în 1950, au fost promulgate „noi" dogme romano-catolice despre Fecioara Maria şi despre infailibilitatea papală.

Amrt. *Theol. elench.* 4.2.17 (1752-1-IV:64-67)

Wlch. *Pol.* 3.1.8 (1752:574)

Vezi *infra*, pp. 244-245, 280-281, 306-307

Definind doctrina creştină drept „doctrina pe care, în toate epocile, Hristos... a propovăduit-o prin comunicare divină, pentru slava lui Dumnezeu şi mîntuirea oamenilor, despre Dumnezeu şi despre cinstirea Lui", şi adăugînd că „putem insista pe bună dreptate asupra faptului că creştinii ar trebui să creadă în Scripturi, unde îşi are izvorul această doctrină", Milton se străduia să-şi plaseze studiile privind doctrina creştină în contextul şi în continuitatea creştinismului biblic şi, într-un anumit sens, şi a creştinismului ecleziastic. Totuşi, încă o dată, o astfel de definire a continuităţii putea fi înşelătoare. Cînd pietistul hughenot Pierre Poiret definea „credinţa" în sensul de „a crede şi a ne încrede în acele lucruri pe care ni le-a spus Dumnezeu despre aspectele divine", aceasta nu însemna ceea ce contemporanul său mai tînăr, teologul romano-catolic Eusebius Amort, definea drept „credinţa teologică", şi anume „încuviinţare faţă de un obiect [al credinţei] de dragul autorităţii lui Dumnezeu", de vreme ce, în definiţia sa, prin „autoritatea lui Dumnezeu" Amort înţelegea autoritatea Bisericii, precum şi autoritatea Scripturii. Toate părţile erau de acord cu ideea că hotărîtoare erau deosebirile doctrinare, nu cele de ritual şi cu cerinţa ca „unele cunoştinţe cu privire la ceea ce a revelat Dumnezeu atît în Vechiul, cît şi în Noul Testament să fie necesare spre o dreaptă înţelegere" a doctrinei creştine, dar nu şi cu cerinţa ca „Sfînta Scriptură să fie interpretată potrivit concepţiei Bisericii" exprimate în dogmele acesteia.

Milt. *Doct.* 1.1 (Patterson 14:16)

Poir. *Chr. ed.* 31 (1694:42)

Amrt. *Theol. eclec.* 4.2. prol. (1752-1-IV:8)

Allat. *Perp. cons.* (1655:638); Gtti. *Coll.* 2.10.1 (1727:416)

Lw. *Dem. Er.* (Moreton 5:8-9)

Ang. Sil. *CTrid.* 2 (1675:B12v-C5v)

Totuşi, această definiţie romano-catolică a doctrinei ca „dogmă" începea şi ea să reflecte semnele crizei: pentru a dovedi o dogmă din cadrul tradiţiei, era important mai

presus de orice să fie invocați „Părinții care au trăit în primele două veacuri"; problema era, după cum aveau să descopere în repetate rînduri istoricii de mai tîrziu ai dogmei, faptul că „există extrem de puține dogme discutate în scrierile acestor Părinți". Unul dintre pionierii din istoria dogmei sublinia că termenul grecesc „δόγμα" nu se referise întotdeauna la „părți ale credinței creştinilor", ci (aşa cum arată folosirea lui în textul evanghelic despre naşterea lui Hristos) la o „poruncă". De aici, precum şi din alte considerente istorice a tras concluzia că un consens în privința „dogmei", chiar şi în privința unor dogme precum Treimea şi persoana lui Hristos, nu era şi nici nu fusese vreodată necesar pentru o autentică „participare la religia creştină" şi că ar fi cu adevărat „o atitudine grosolană şi atee" ca Biserica să-şi impună cu forța formulele dogmatice. În acelaşi timp, el susținea că acest relativism nu ar trebui folosit pentru a justifica eliminarea „chiar a învățăturilor lui Iisus" din sfera de interes a „părții principale a creştinismului".

Vezi *infra*, pp. 231-233, 243, 291-292, 304-305

Bl. *Unfehl.* 28 (1791:591-593)

Sem. *Erud.* (1765-1:55)

Lc. 2,1

Sem. *Rel.* (Schütz 80)

Sem. *Rel.* (Schütz 97)

Sem. *Frag.* 46 (1780:338)

În corpusul imens privitor la tot ceea ce se crezuse, se propovăduise şi se mărturisise ca fiind doctrină creştină de-a lungul tuturor veacurilor de dezvoltare creştină, nu putea fi pus totul pe acelaşi plan: trebuia, de pildă, ca ideea amplasării subterane a iadului să fie impusă ca „articol de credință" şi ca tradiție care se cere respectată? Toate părțile, deşi avînd criterii diferite, au recunoscut o anumită formă de „necesară distincție... între articolele de credință şi articolele de doctrină: primele sînt necesare pentru mîntuire, celelalte sînt doar crezute a fi adevărate" – sau poate, aşa cum sugerau uneori criticii, crezute a fi necesare nu pentru mîntuire, ci „pentru integritatea, coerența şi acuratețea sistemului teologic al cuiva".

Mrck. *Comp.* 3.9 (Velzen 18:63)

Ptz. *Sed. inf.* 1.5; 2.9 (1763: 19; 127)
Mrck. *Comp.* 3.12 (Velzen 18:65)

Brnt. *Art. XXXIX.* int. (1700:6-7)

Wer. *Diss.* 25.3 (Ryhinerus 1:442); Spen. *Beont.* 2.8 (1693:99); Frnck. *Meth.* 3.28 (1723:163)

Prin urmare, „adevărurile religiei creştine" îşi păstrau valabilitatea „indiferent dacă ne putem convinge să le credem sau nu", iar în evaluarea dreptului unei Biserici de a fi numită creştină „atenția trebuie să fie concentrată în primul rînd asupra doctrinei", asupra corectitudinii ei, dar şi asupra deplinătății ei. Teologii irenici au fost nevoiți să recunoască faptul că „formulele vagi, generale şi ambigue" menite a ascunde diferențele doctrinare majore dintre Biserici, deşi poate bine intenționate, „au făcut mai mult rău decît bine". Un critic luteran ortodox al teologiei irenice ataca o metodă care neglija chestiuni legate de „adevărul" doctrinar despre prezența reală în Euharistie de dragul

Lw. *Bngr.* 2 (Moreton 1:64)

Beng. *Brüd.* 1.1.1 (1751:2)

Wer. *Diss.* 18 (Ryhinerus 1:331)

Schwrd. *Comm.* (1707:Av)

exprimării „iubirii" prin primirea Sfintei Împărtăşanii. Deosebirea moştenită dintre articolele de credinţă „fundamentale" şi cele „nefundamentale" şi, în cadrul primei categorii, dintre cele „primare" şi cele „secundare" nu avea să eclipseze imperativul de „a iubi fiecare adevăr divin, fie el fundamental ori nu".

Br. *Comp.* prol. 27-34 (Walther 1:45-68)

Wlch. *Spir.* 10.13 (1751:184)

Lang. *Antibarb.* (1709-II:489)

Astfel de diferenţe de definire între Biserici şi în cadrul acestora erau totuşi plasate acum pe fundalul unei nelinişti crescînde cauzate nu doar de deosebiri ci şi de însăşi existenţa unei astfel de definiţii. „Credem, mărturisim şi propovăduim", puteau afirma apărătorii ortodoxiei luterane împotriva pietismului, „că adevărurile teologice, adevărurile divine sînt şi rămîn adevăruri divine în şi prin ele însele... în toate timpurile şi în toate locurile", însă obţinerea acceptării unei asemenea afirmaţii era mai dificilă acum. Era, aşa cum subliniau criticii lui John Toland, o expresie extremă a neliniştii faptul că acesta se declara hotărît să „se îngrijească" numai de aspectele pe care le numea „termenii şi doctrinele Evangheliei" şi pe care le considera ca nefiind „articolele Răsăritului ori ale Apusului, ortodox ori arian, protestant ori papist, luate ca atare, ci cele ale lui Iisus Hristos şi ale apostolilor săi"; însă unele dintre aceste distincţii între mesajul creştin original şi doctrinele ortodoxiei, fie ea protestantă, romano-catolică ori răsăriteană, începeau să-şi facă simţită prezenţa în sînul Bisericilor.

Deutsch. *Luth.* 1.2.10; 1.1.4 (1698:18; 4-5)

Mos. *Tol.* 8 (1722:33-34)

Tol. *Myst.* pr. (1696:xiv)

În urma cercetărilor istorice întreprinse, un alt critic radical a ajuns la concluzia că „nu tot ce a devenit pînă la urmă esenţial pentru credinţa creştină" putea fi găsit în scrierile evangheliştilor şi ale apostolilor, ci că mare parte fusese „definit drept ortodox doar prin formulele de credinţă ulterioare". Iar atunci cînd un altul, insistînd asupra faptului că nu era în intenţia lui „să manifeste indiferenţă faţă de chestiunile de credinţă ori să nege că o prejudecată greşită şi ostilă poate adesea să pună piedici lucrării de regenerare şi împărăţiei harului", spunea că de fapt „credinţa mîntuitoare" nu constă în susţinerea unor astfel de dogme precum „meritul lui Hristos şi atribuirea acestuia" sau „opiniile mîntuitoare ale Crezului atanasian", ci în „simpla ascultare" şi în autentica ucenicie, adversarul său conservator afirma în replică faptul că „totuşi nu este greşit să aperi adevărul şi puritatea doctrinei, deşi în limitele cuvenite". Alţi critici mai puţin radicali ajunseseră şi ei la concluzia că uniformitatea doctrinară în rîndul creştinilor din locuri şi epoci diferite era imposibilă

Reim. *Apol.* 2.5.1.1 (Alexander 2:423)

Reim. *Apol.* 1.1.4.4 (Alexander 1:125)

Dipp. *Orth.* 6 (1699:80-85)

Nss. *Dipp.* 14 (1701:83)

Sem. *Rel.* 19 (Schütz 149)

şi, prin urmare, nu era necesară. Unii vedeau o relaţie de opoziţie între autoritatea absolută a „teologiei" înţeleasă în sensul „naturii primare a dogmelor, fără amestecul nici unei lucrări omeneşti", şi autoritatea relativă a „teologiei", aşa cum era ea înţeleasă în „acest secol, această naţiune", denunţînd „îngrozitorul abuz" al doctrinei ce rezultase din învăţarea pe de rost a formulelor catehismului.

Frnck. *Meth.* 3.20 (1723:110-111)

Frnck. *Bcht.* (Peschke 96)

Vezi vol. 4, p. 56
Deutsch. *Luth.* 1.2.10 (1698:18)

Clasica formulă a Reformei „Credem, mărturisim şi propovăduim" şi poate şi inversarea ordinii obişnuite a ultimilor doi termeni ai acesteia sugerează cît de importante erau crezurile Bisericii primare şi confesiunile epocii Reformei pentru definiţia ortodoxiei, precum şi pentru criza ortodoxiei din sînul tuturor Bisericilor. Folosirea unei anumite confesiuni ca normă a ortodoxiei, transgresînd normele ecumenice, a făcut ca atît prietenii, cît şi duşmanii să poată caracteriza diferitele Biserici: cea Luterană pe baza *Confesiunii de la Augsburg* şi a *Cărţii Concordiei*; cea Reformată pe baza *Catehismului de la Heidelberg*, a *Confesiunii belgiene* şi a altor norme; arminianismul pe baza *Confesiunii protestante*; iar Biserica Angliei pe baza celor *39 de articole.* Însă această practică ajunsese să ocupe un loc hotărîtor drept criteriu al ortodoxiei în Biserica Romano-Catolică, precum şi în cea răsăriteană-ortodoxă. *Mărturisirea ortodoxă a credinţei Bisericii Catolice şi Apostolice răsăritene*, redactată de Petru Mogila, mitropolit al Kievului, era, aşa cum notau observatorii interni şi externi, „foarte apreciată şi urmată ca normă" nu doar în cadrul ortodoxiei ruse, ci şi în cadrul Bisericii Ortodoxe Greceşti; iar *Canoanele şi Hotărîrile Conciliului de la Trident*, împreună cu *Catehismul Conciliului de la Trident*, au ajuns să ocupe o poziţie similară, oferind, de pildă, poetului mistic german, convertit de la protestantism, Angelus Silesius (Johannes Scheffler) punctul de pornire pentru un apel adresat confraţilor săi de odinioară de a se întoarce în sînul adevăratei Biserici. Un catehism reformat francez vorbea în numele tuturor acestor Biserici atunci cînd, pe baza pasajului din Romani 10,9-10, făcea legătura dintre a crede adevărul doctrinei şi a face din el o confesiune fermă, aşa cum era prefaţa la *Confesiunea de la Savoy* reafirmată la Boston în 1680, cînd, citîndu-se acelaşi pasaj din Romani, se afirma că nu există „o mai bună dovadă a faptului de a fi într-o stare de mîntuire decît o astfel de confesiune".

Vezi vol. 4, p. 359
Pnch. *Dict.* (1736:127-128)
Pff. *Hist. theol.* 3.8 (1724-II:205-206);
Sherl. *Def.* 2 (1695:146-150)
Wlch. *Pol.* 4.2.4 (1752:1051-1052)
Brnt. *Art. XXXIX.* int. (1700:8)

Allat. *Purg.* 3 (1655:8);
Wlch. *Pol.* 5.6 (1752:1148-1149)

Vezi vol. 2, pp. 310-320

Wlch. *Spir.* 9.4 (1751:157)

Pff. *Hist. theol.* 3.7 (1724-II:63-85)

Ang. Sil. *CTrid.* (1675)

Vezi vol. 4, p. 55

Ost. *Cat.* (1747:10)

Conf. Sav. pr. (Walker 438)

Totuşi, în acelaşi timp, John Milton vorbea în numele unui număr din ce în ce mai mare de persoane ce aparţineau

chiar acestor Biserici cînd a explicat că „se hotărîse ca în probleme religioase să nu depindă de credinţa sau judecata altora”, ci „să lămuresc un crez religios pentru mine în funcţie de preocupările mele”. El punea această metodă într-o opoziţie clară faţă de „[fenomenul] ruşinos şi dezgustător prin care religia creştină ar trebui să fie sprijinită prin violenţă” şi coerciţie; trebuia eliminată „orice urmă de forţă şi constrîngere”. Citînd îndoielile lui Ilarie de Poitiers privitoare la crezuri, biograful lui Milton i-a identificat „pe cei ce impun crezurile, canoanele şi constituţiile” ca fiind „nenorociri ale omenirii”; era „clar din istoria Bisericii că mărturisirile de credinţă sînt instrumente spirituale cu care se luptă părţile potrivnice”. Acest tip de critici nu erau îndreptate numai împotriva unui crez anume, ţinta favorită fiind Crezul atanasian, ci împotriva înseşi ideii de „constrîngere” în doctrină, de vreme ce „«Biserică» şi «coerciţie» sînt concepte opuse unul altuia”. Hotărîrea unui consistoriu local, opusă pietismului, potrivit căreia „adeziunea faţă de cărţile simbolice ar trebui să fie întotdeauna absolută, nu condiţionată”, reprezenta un efort de a pune în formă legislativă, ca lege canonică protestantă, regula ca teologii să fie ataşaţi de mărturisirea publică a credinţei Bisericii, care la rîndul ei era ataşată de cuvîntul lui Dumnezeu. În orice caz, în cadrul protestantismului o extremă o reprezenta susţinerea luterană a adeziunii confesionale, în care neconcordanţele dintre confesiuni, reunite în *Cartea Concordiei*, nu trebuiau scoase în evidenţă, ci aplanate, deoarece „cărţile simbolice sînt cărţile bisericeşti ale lui Dumnezeu”; cealaltă extremă era reprezentată de poziţia anglicană potrivit căreia, dacă un articol dintre cele *39 de articole* „poate admite existenţa unor sensuri literale şi gramaticale diferite, chiar şi atunci cînd aceste sensuri sînt în mod evident contrare unul altuia, ambele părţi pot accepta articolul cu cuget curat şi fără echivoc”.

Deşi cele trei aşa-zise crezuri ecumenice beneficiaseră de sprijinul tuturor taberelor majore ale Reformei din secolul al XVI-lea şi erau privite ca „un fel de regulă secundară [a credinţei], întrucît conţin credinţa tradiţională a Bisericii”, nu mai era posibil ca măcar statutul lor normativ să fie considerat de la sine înţeles. Învăţaţii romano-catolici aveau tendinţa de a apăra istorisirea tradiţională a lui Rufin despre compunerea Crezului Apostolic de către ucenicii lui Hristos la scurt timp după Cincizecime, opunîndu-se îndoielilor ridicate pe această temă de umaniştii

Milt. *Doct.* ep. (Patterson 14:4)
Milt. *Doct.* ep. (Patterson 14:12)
Milt. *Doct.* 1.31 (Patterson 16:298)
Il. *Const.* 2.5 (*PL* 10:566-567)
Tin. *Chr.* 11 (1730:163-164)
Tin. *Chr.* 13 (1730:286)
Bl. *Unfehl.* 26 (1791:529)
Zinz. *Zst.* 29 (Beyreuther 3-II:225-226)
Ess. Consist. 24.vii.1709 (Neumeister 292)
Mayr. *Red.* 5 (1702:399)
Lschr. *Hör.* (1734:32)
Deutsch. *Luth.* 1.5.23 (1698:59)
Deutsch. *Luth.* 1.5.3 (1698:45)
Brnt. *Art. XXXIX.* int.; 9; 17 (1700:8; 116; 168)
Vezi vol. 4, pp. 218, 249-250
Sherl. *Vind.* 3 (1690:31)
Vezi vol. 1, p. 136
Bert. *Diss. hist.* (1753-II:27); Bert. *Theol. disc.* 22.6 (1792-IV:280-281)

Lmp. *Hist.* 2.2 (1747:75-76); Hrn. *H. e.* 1.2.2 (Leydecker 1:137)

Sem. *Frag.* 8 (1780:49)

Ost. *Cat.* (1747:29-30)

Poir. *Chr. ed.* 43 (1694:55)

Drnd. *Fid. vind.* 3. 56 (1709:520)

Bert. *Diss. hist.* (1753-III:234-235); Brnt. *Art. XXXIX.* 8 (1700:106)

Avkm. *Žiz.* (Robinson 142)

Symb. Ath. 44 (Schaff 2:70) Dipp. *Orth.* 4; 7 (1699:53; 101) Sherl. *Vind.* 2 (1690:10-21); Zinz. *Lond. Pred.* 3.7 (Beyreuther 5-I:367)

Vezi *infra*, p. 234

Vezi vol. 1, pp. 347, 350-351

Mayr. *Hall.* (1707:14)

Dipp. *Orth.* 5 (1699:67) Nss. *Dipp.* 2 (1701:32; 25); Ors. *Ist.* 12.37 (1747-V:53-57) Sem. *Rel.* 24 (Schütz 203-209); vezi vol. 4, p. 349 Hrn. *H. e.* 1.3.4 (Leydecker 1:176-177)

Renaşterii. Protestanţii înclinau mai degrabă să numească această istorisire o „născocire" şi să pună sub semnul întrebării faptul că existase vreun crez sau vreo mărturisire în Biserica primară. În ciuda acestor puneri sub semnul îndoielii, au găsit în Crezul Apostolic „un rezumat [*abrégé*] al doctrinei pe care au predicat-o apostolii" şi, prin urmare, un abecedar [al credinţei] util pentru educaţia copiilor. Cu toate că, ocazional, Crezul atanasian îi era încă atribuit lui Atanasie, a trebuit ca aproape toţi să fie de acord că nu era al lui, întrucît fusese compus în latină, şi nu în greacă; cu toate acestea, era acceptat acum uneori în Răsărit ca fiind o lucrare autentică a lui Atanasie – de exemplu, de către protopopul Avvakum, conducătorul staroverilor[1], care o cita în detaliu. Avînd în vedere formula sa de încheiere acuzatoare „Aceasta este credinţa catolică; cine nu o crede cu tărie nu poate fi mîntuit", ea era pentru criticii protestanţi radicali „un haos iraţional" şi o contrazicere a autenticei învăţături a lui Hristos; protestanţii mai conservatori au continuat însă să o apere.

Dintre cele trei crezuri, numai cel de la Niceea putea avea pretenţia de a fi numit „ecumenic" şi asta numai dacă nu conţinea alterarea unilaterală a textului său prin introducerea lui *Filioque*, după cum le reaminteau mereu teologii răsăriteni oponenţilor lor din Apus, fie ei romano-catolici sau protestanţi. „Credinţa celor 318 părinţi de la Niceea" continua să reprezinte pentru expunerile ortodoxe răsăritene ale mesajului creştin un rezumat al „sfintei tradiţii" şi o bază pentru a defini conţinutul acestui mesaj. În calitate de *Credo* în liturghia latină, era pentru interpreţii romano-catolici exemplul fundamental al vechiului principiu potrivit căruia „regula rugăciunii ar trebui să confirme regula credinţei". Pietiştii erau acuzaţi de „o ură deschisă faţă de Crezul de la Niceea şi pentru Constantin cel Mare", dar adevărata provocare a detractorilor raţionalişti ai ortodoxiei niceene era reamintirea unei apărări, aparţinînd protestanţilor confesionali şi romano-catolicilor, a Crezului de la Niceea şi a termenului său cheie *homoousios* (în ciuda cunoscutelor cuvinte ale lui Luther care îl discreditau), considerat un bastion împotriva ereziei.

Toate acestea presupuneau că „erezia" este încă la fel de uşor de definit şi identificat ca „ortodoxia". Milton nu

1. Grupare religioasă desprinsă din Biserica Rusă în 1666-1667, în urma schismei provocate de iniţiativa patriarhului Nikon de a corecta şi a actualiza cărţile de cult (n. trad.).

era aşa de sigur în privinţa nici uneia dintre ele: el i-a denunţat „pe bigoţii iraţionali care, printr-o pervertire a dreptăţii, condamnă orice nu consideră în acord cu credinţele convenţionale, dîndu-i o denumire infamantă – «eretic» sau «erezie» – fără a lua în considerare dovezile din Biblie în acea problemă", şi i-a contrazis, spunînd că, „după ce a fost alcătuit Noul Testament, nimic nu mai poate fi denumit corect erezie decît dacă îl contrazice pe acesta" în mod explicit. Pentru ortodoxia răsăriteană, erezia putea apărea fie în opoziţie cu tainele credinţei referitoare la fiinţa divină însăşi, în probleme de „teologie", fie în contradicţie cu doctrinele fundamentate în istoria mîntuirii în Hristos şi în Biserică, în probleme de „iconomie". Însă în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea cea mai remarcabilă provocare la adresa ortodoxiei răsăritene venea din partea rascolului[1] schismatic al staroverilor din Rusia. Ei mărturiseau o „ortodoxie (*pravoslavie*)" completă, în ataşamentul lor faţă de „tot ce în Biserică ne-a fost predat prin tradiţii de la sfinţii părinţi, [ca fiind] sfînt şi nestricat" atît în teologie, cît şi în iconomie, pentru că păstrau cu fermitate „ceea ce cărţile tipărite vechi învaţă despre Dumnezeire şi despre alte dogme". Însă au fost acuzaţi de „schismă, răzvrătire şi falsă doctrină" pentru că „au condamnat corectarea sfîntului crez (*svjatogo simbola ispravlenie*), împreunarea primelor trei degete pentru a face semnul crucii, corectarea şi corectorii [cărţilor liturgice] şi coordonarea cîntării bisericeşti [între preot şi cor]". În faţa acestei crize ecleziale şi doctrinale, distincţia obişnuită dintre „erezie" şi „schismă", aşa cum fusese formulată pentru ortodoxia răsăriteană de Părinţi ai Bisericii ca Vasile al Cezareei în secolul al IV-lea, părea că a dispărut.

Milt. *Doct.* ep. (Patterson 14:12); Milt. *Areop.* (Wolfe 2:543)

At. Par. *Epit.* 3.4 (1806:300)

Avkm. *Žiz.* (Robinson 171)

Avkm. *Knig. tolk.* 3 (*RIB* 39:532)

Sob. 13.v.1666 (*DAI* 5:448)

Vezi vol. 1, p. 67

Deşi diferiţi Părinţi ai Bisericii localizaseră „erezia" în spaţiul liturgic şi ritual, scriitori occidentali, atît protestanţi, cît şi romano-catolici, au continuat să o definească drept o „eroare de doctrină" sau „o eroare a intelectului în ce priveşte credinţa, avînd rădăcini în ignoranţă", sau ca pe o opoziţie conştientă faţă de credinţa ortodoxă; astfel, Origen, Pelagius şi Teodor al Mopsuestiei meritau să fie catalogaţi drept „eretici". Pentru criticii radicali, această repetare a formulelor stereotipe de condamnare echivala cu a spune că „oricine nu e de acord cu Biserica noastră şi

Span. *Ev. vind.* 2.20 (Marck 3:311-320) Pnch. *Dict.* (1736:15-16) Schtz. *Haer.* 1.10 (1724:23) Amrt. *Theol. mor.* 3.2. (1757-I:253-254); Amrt. *Theol. eclec.* 16.2.2.5 (1752-4-II:69) Wlch. *Pol.* int. 6 (1752:9) Nrs. *Hist. pel.* 1.1; 1.3; 1.9 (Berti 1:2; 27; 85); Nrs. *Syn. quint.* 5; 11 (Berti 2:29-31; 124)

1. Răscoala din 1658 din Rusia, în urma căreia a luat naştere mişcarea staroverilor (n. trad.).

cu mărturisirile noastre este în mod evident un eretic", cînd de fapt definiţia noutestamentară a ereticului ca „unul care, aflat încă departe de Hristos şi de regatul Său al harului, inventează o «măsură a credinţei» în acord cu raţiunea şi cu litera Scripturii şi caută apoi să le-o impună altora ca adevăr mîntuitor" se aplica acum „doar ortodocşilor", şi nu celor pe care ei îi condamnau. În parte, această critică avea la bază estimarea că „nu a existat niciodată o perioadă în toată istoria bisericească în care să fie mărturisite atîtea erezii crase [ca]... în primele trei veacuri", o afirmaţie istorică pe care oponenţii săi au respins-o ca fiind o exagerare, de vreme ce „întotdeauna au existat eretici, de la începutul Bisericii creştine" pînă în prezent. Întregul atac împotriva ortodoxiei crezurilor „face din credinţă ceva complet inutil, iar erezia o face foarte nevinovată şi inofensivă", însă cunoscutele cuvinte „Trebuie să fie şi eresuri", care însemnau că în pronia lui Dumnezeu o trădare a credinţei ar putea avea efecte secundare benefice, trebuiau folosite pentru a justifica tolerarea doctrinei false.

Critica doctrinei tradiţionale s-a concentrat cu o deosebită vigoare asupra preocupării excesive a acesteia pentru terminologie. Acuzaţia de logomahie apăruse frecvent în istoria conflictului doctrinal, ca atunci cînd Ilarie afirmase că „erezia se află în sensul atribuit, nu în cuvîntul scris"; citînd aceste cuvinte, Pasquier Quesnel a insistat pentru o distincţie între înţelesul eretic şi cel ortodox al formulărilor ambigue. Un teolog hotărît precum Petru Lombardul, ca şi unii gînditori din Evul Mediu tîrziu, inclusiv Duns Scotus, considera cea mai mare parte a disputei pe tema *Filioque* ca fiind logomahie, punct de vedere ce a primit o nouă susţinere în această perioadă. Grigore de Nazianz observase că în perioada lui Atanasie „exista pericolul ca întreaga lume să fie divizată de lupta pe marginea cuvintelor"; mulţi, percepînd acum acelaşi pericol, au evidenţiat faptul că vocabularul trinitarian ca atare nu era indispensabil şi că suferise schimbări pe parcursul dezvoltării ortodoxe. Totuşi, prudenţa faţă de logomahie şi de „termenii ciudaţi şi sofismele împrumutate de la prostia şcolilor" putea uşor să devină un atac la adresa ortodoxiei trinitariene, după cum o demonstra doctrina despre Dumnezeu a lui Milton. Teologii confesionali au avertizat că respingerea „disputei dintre luterani şi calvini despre taine" ca fiind „pur şi simplu legată de cuvinte" sau ca „război al gramaticienilor" aducea prejudicii nu doar ortodoxiei confesionale, ci şi înseşi naturii limbajului

Dipp. *Hrt.* pr. (1706:A8v)
Gal. 5,20; Tit 3,10; Iuda 1,19
Rom. 12,6
Dipp. *Orth.* 6 (1699:76-77)
Dipp. *Orth.* 6 (1699:98)
Mid. *Mir.* int. (1749:lxxxvi)
Lmp. *Hist.* 2.2 (1747:87)
Lmp. *Mttl.* 2.1 (1712:106)
Sherl. *Vind.* 3 (1690:22)
1Cor. 11,19 (Vulg.); vezi vol. 4, p. 298; vezi *infra*, pp. 297-298
Schtz. *Haer.* 2.20; 2.3; 2.17 (1724:67-68; 34-35; 62)
Frnck. *Id.* 37 (Peschke 191); Zinz. *Gem.* 10 (Beyreuther 4-I:174); Zinz. *Aug. Conf.* 15 (Beyreuther 6-II:267)
Il. *Trei.* 2.3 (*CCSL* 62:39)
Qnl. *Exp. apol.* (1712-I:51)
Qnl. *Clém. IX.* int.; 1.3 (1700:2; 36)
Vezi vol. 4, p. 126
Sherl. *Vind.* 2 (1690:17); Wlch. *Spir.* 10.12 (1751:182)
Gr. Naz. *Or.* 21.35 (*PG* 35:1125)
Wer. *Misc.* 1.4 (Ryhinerus 2:31)
Mrck. *Comp.* pr.; 1.17 (Velzen 18:B1r; 8)
Sem. *Frag.* 10 (1780:57); Zinz. *Red.* 4 (Beyreuther 1-II:49)
Tin. *Chr.* 13 (1730:289); Nss. *Dipp.* 2 (1701:25)
Milt. *Doct.* 1.5 (Patterson 14:208)
Tin. *Chr.* 10 (1730:139)
Wer. *Diss.* 10.5 (Ryhinerus 1:193)
Lw. *Dem. Er.* (Moreton 5:6); Deutsch. *Aug. Conf.* (1667:17-22)

Vezi vol. 4, pp. 186-188

Neum. *Marp.* 2.5 (1727:141); Pnch. *Dict.* (1736:162) Allat. *Perp. cons.* (1655:641) Sem. *Rel.* (Schütz 171)

Dipp. *Hrt.* 2 (1706:34); Amrt. *Rev.* 1.4 (1750:50)

Zinz. *Gespr.* 5 (Beyreuther 1-III:37)

biblic. Controversa din secolul al XVI-lea pe marginea întrebării dacă păcatul originar a devenit sau nu parte a „esenţei" naturii umane era, la rîndul său, mai mult decît o ceartă pe seama terminologiei. Oricine ar fi fost de acord că unele diferenţe nu aparţin deloc dogmei şi că manierele de exprimare nu afectau mîntuirea, însă teologii, de la cei radicali pînă la cei conservatori, erau de asemenea de acord că a inventa pur şi simplu o terminologie nouă nu era o soluţie pentru criza doctrinei ortodoxe, de vreme ce „este uşor să se cadă de acord asupra cuvintelor". Soluţia se afla mai în profunzime, pentru că şi criza era mai profundă.

Doctrina legii şi harului

Vezi vol. 2, pp. 175-198; vol. 4, pp. 296-307

Vezi vol. 2, pp. 209-211

Vezi vol. 4, pp. 60-61

Vezi vol. 4, pp. 395-405

Mai mult, probabil, decît orice altă problemă de doctrină, chiar şi decît chestiunea autorităţii, doctrina augustiniană a harului, cu numeroasele ei transformări, a demonstrat continuitatea, dar şi discontinuitatea dintre creştinătatea răsăriteană şi cea apuseană, precum şi dintre Reforma protestantă şi dezvoltările anterioare ale doctrinei creştine a Apusului însuşi. Complexitatea acestei continuităţi şi discontinuităţi se manifestase deja în catolicismul roman prin conflictele din secolul al XVII-lea pe tema harului, a darurilor harului şi a „ajutoarelor harului", însă relaţia complexă dintre diferitele poziţii intra mai acut în centrul atenţiei în a doua jumătate a acelui secol. În această jumătate de secol, un alt om de litere englez, John Bunyan, a publicat, pe lîngă lucrările sale foarte cunoscute *Călătoria pelerinului* (1678 şi 1684) şi *Abundenţa harului la cel mai mare dintre păcătoşi* (1666), în 1659 un tratat, revăzut în 1685, intitulat *Doctrina legii şi harului dezvăluită*.

Bnyn. *Lw. Gr.* 2 (Sharrock 2:187)

Bnyn. *Lw. Gr.* 2 (Sharrock 2:184)

Lw. *Chr. Perf.* 9 (Moreton 3:134)

Elogiind „doctrina minunată" şi denunţînd „spiritul legalist ce aparţine vechiului legămînt care convinge în mod secret sufletul că, dacă va fi vreodată mîntuit de Hristos, trebuie să fie mai întîi pe măsura lui Hristos", Bunyan contura o poziţie pe care succesorul său din generaţia următoare avea să o numească „necesitatea absolută a harului divin" ca „doctrină mărturisită de creştinătate". Deşi era „mărturisită" într-o formă sau alta de toţi cei care îşi afirmau ataşamentul faţă de creştinism, doctrina harului era, cu toate acestea, o sursă majoră de dispută şi devenea acum o componentă majoră a crizei ortodoxiei.

Una dintre diferenţele majore dintre doctrina orientală şi cea occidentală fusese pentru o lungă perioadă absenţa din istoria creştinismului răsăritean a unei controverse corespunzătoare celei despre natură şi har dintre Augustin şi pelagieni. Pe parcursul acestei controverse, un sinod al episcopilor vorbitori de limbă greacă de la Lydda-Diospolis, în Palestina, la sfîrşitul anului 415 d.Hr., declarase, spre nemulţumirea lui Augustin, că, întrucît Pelagius „anatemizează tot ce este contrar credinţei Bisericii, mărturisim că se află în comuniune cu Biserica Catolică"; mai mult, aceste luări de poziţie, spre deosebire de marea parte a corpusului augustinian, fuseseră păstrate în greacă de Fotie şi circulau încă în această formă printre clericii şi teologii răsăriteni în epoca modernă. În ciuda condamnării formale a pelagianismului ca erezie la Conciliul de la Efes, din 431, tehnica reafirmării antitezei dintre Augustin şi Pelagius ca metodologie standard pentru a prezenta doctrina harului s-a bucurat de o popularitate scăzută sau chiar deloc printre teologii răsăriteni, fiind larg răspîndită la protestanţi şi romano-catolici. Teologii răsăriteni, care puteau vorbi despre Dumnezeu ca „dăruind o răsplată ca dar" – transcinzînd astfel antitezele Reformei pe tema harului –, fuseseră înclinaţi mai curînd să invoce celălalt aspect al conflictului lui Augustin cu privire la doctrina harului, apărarea liberului-arbitru şi a responsabilităţii, fiind angajaţi într-o apărare împotriva diverselor sisteme, musulman sau manihean, care păreau să scoată în evidenţă arbitrariul suveranităţii divine în detrimentul liberului-arbitru al omului.

Apud Aug. *Gest. Pelag.* 20.44 (*CSEL* 42:99)

Vezi vol. 2, p. 297

Fot. *Bib.* 54 (Henry 1:42-44)

Vezi vol. 1, p. 327

Blrt. *S. T. Grat.* 1 (Lequette 3:1-13)

Vezi vol. 4, pp. 261-263; 292-293

Vezi vol. 2, pp. 39-40

Vezi vol. 4, p. 293

Vezi vol. 1, pp. 310-311

Vezi vol. 2, pp. 242-268

Aşa cum *Confesiunea de la Augsburg*, urmînd precedentul creat de Thomas Bradwardine, atacase de fapt, atunci cînd i-a condamnat „pe pelagieni şi pe alţii", poziţia scolasticilor romano-catolici şi a anumitor protestanţi care păreau animaţi de un optimism excesiv în privinţa capacităţii umane separate de har, la fel, în această perioadă, aceleaşi etichetări erau uşor de aplicat unor deviaţii de la ortodoxia augustiniană. Limbajul Sinodului de la Dort, care acuza arminianismul de faptul că „reînvia eroarea pelagiană din adîncul iadului", era repetat acum aproape literal (deşi fără a-l atribui cuiva) de un cardinal al Bisericii Romano-Catolice în apărarea doctrinei augustiniene a harului împotriva arminienilor, ca şi împotriva diferitor mişcări „semipelagiene" din cadrul comunităţii sale. Potrivit unui contemporan protestant, „acel pelagianism diavolesc" era „adevăratul ateism al inimii, ce alungă din inima

Leyd. *Jans.* 2.1.14 (1695:289-290)

Conf. Aug. 2.3 (*Bek.* 53)

Vezi vol. 4, pp. 183-184

Amrt. *Theol. eclec.* 7.3.2 (1752-2-II:56-62)

Vezi vol. 4, pp. 261-262

Nrs. *Vind. Aug.* 8 (Berti 2:456)

Poir. *Théol. cr.* pr. (1690-I:A4r)

omului pe Dumnezeu și Duhul Său, ca și lucrările interioare ale Acestuia și iluminările harului divin, prin care ne mîntuiește din nesfîrșita noastră stricăciune". „Dezamăgirile mistice" ale lui Louis Molina, care fuseseră condamnate de papa Inocențiu al XI-lea, erau denunțate de un apărător al jansenismului ca fiind „la fel ca greșelile pelagienilor sau ale semipelagienilor". Se pare că *semipelagian* nu era chiar un termen de oprobriu cînd un anglican a descris cum, abandonînd poziția extremă reprezentată de *Sclavia voinței* a lui Luther, „toți luteranii au îmbrățișat părerile semipelagiene într-atît de mult și de înflăcărat, încît nici nu vor tolera și nici nu vor fi în comuniune cu cineva de altă părere" – cu alte cuvinte, calvinii. Alții continuau să îi pună laolaltă pe „manihei, luterani, calvini și janseniști", socotindu-i opozanți fataliști ai liberului-arbitru.

Arb. *Des. myst.* 5.1 (1764:598-606)
In. XI. *Cael. Past.* (Argentré 3:362-363)
Qnl. *Clém. IX.* 1.3 (1700:37)
Vezi vol. 4, p. 184
Brnt. *Art. XXXIX.* 17 (1700:151)
Apud Leyd. *Jans.* 2.1.10 (1695:262-269)
Bert. *Aug.* ded.; 4.1 (1747-I:viii; 64)

Conflictele Reformei din secolul al XVI-lea, ca și controversele din epoca de după Reformă, atît din cadrul protestantismului, cît și al romano-catolicismului, făcuseră deja să fie necesară o nouă clasificare a doctrinelor harului, mai complexă decît distincția simplistă dintre augustinism și pelagianism, chiar dacă era adăugat și „semipelagianismul" ca specie aparte. Dezvoltări din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea precum jansenismul, molinismul și quietismul în romano-catolicism, puritanismul și apoi metodismul în anglicanism și pietismul în protestantismul continental și american (inclusiv interacțiunile acestor diferite mișcări) făceau ca situația să fie și mai complexă. În condițiile în care o carte romano-catolică de referință despre erezie a putut considera că patru dintre cele cinci puncte doctrinale ale arminienilor, așa cum apăreau de obicei în polemicile protestante, erau „ortodoxe" în lumina „credinței Bisericii" sau cînd un pietist, condamnînd și pelagianismul, a fost în stare să-i clasifice „pe Calvin, pe janseniști și pe tomiști" în funcție de doctrinele despre har și predestinare sau în condițiile în care unii luterani ortodocși au replicat, acuzîndu-i pe pietiști că acceptaseră doctrine calvine referitoare la decretele divine, pe cînd alții identificau pietismul cu pelagianismul, iar alții chiar cu maniheismul sau cînd unii romano-catolici au considerat a fi „o defăimare izvorîtă din ignoranță" sau „o calomnie nerușinată" numirea de jansenist, în timp ce pentru alții era o „onoare", în ciuda ambiguității catalogării, ce era de fapt o modalitate de a ataca augustinismul autentic, sau cînd un romano-catolic ortodox a putut încerca să facă o distincție între Jansen, Baius și Quesnel în

Hrn. *H. e.* 1.3.30 (Leydecker 1:208)
Drnd. *Fid. vind.* 3.2 (1709:363-366)
Pnch. *Dict.* (1736:191-198; 298-304); Leyd. *Jans.* 1.3.7 (1695:165-169)
Span. *Cont.* (Marck 3:850-855); Wlch. *Pol.* 4.2.2 (1752:1048-1050)
Pnch. *Dict.* (1736:75)
Poir. *Oec. div.* 2.17 (1705-II:571-572)
Nmnn. *Term.* (1700:33-36); Nmnn. *Er.* (1701:33)
Albrt. *Vind.* 1.13 (1695:21-22); Mayr. *Piet.* 6.9 (1696:108-110)
Amrt. *Ep.* 1749 (Friedrich 54)
Bert. *Aug.* 4.1 (1747-II:125)
Qnl. *Exp. apol.* (1712-I:43)
Qnl. *Clém. IX.* pr. (1700:xxxv-xxxvi)

Bert. *Aug.* 1.1 (1747-I:91) Bert. *Theol. disc.* 17.1 (1792-III:210)

privința unor chestiuni, în timp ce în altele îi punea în aceeași categorie, confuzia generală care a rezultat făcea evident faptul că era necesară o reconsiderare fundamentală a categoriilor. Întreaga carte a treia a lucrării franciscanului francez Barthélémy Durand *În apărarea credinței* era dedicată respingerii acelor „erezii care s-au ridicat împotriva harului lui Dumnezeu și a slavei Sale".

Drnd. *Fid. vind.* 3 (1709:359-530)

În parte, însăși istoria doctrinei harului impunea o astfel de reconsiderare, după cum a devenit clar din studiul istoric și teologic a două dintre cele mai importante etape ale sale : teologia lui Augustin, raportată, pe de o parte, la cea a lui Toma de Aquino și, pe de altă parte, la cea a lui Luther și Calvin, și decretele doctrinale ale Conciliului de la Trident. Prima dintre ele era, teoretic, proprietatea comună a întregii tradiții creștine, deși de fapt aparținea aproape în întregime numai Occidentului ; cealaltă era o preocupare predominant romano-catolică.

Ors. *Ist.* 19.1 (1747-VIII:247-249); Qnl. *Exp. apol.* (1712-I:121)

Despre Augustin se credea că a fost destinat de Providența însăși să fie „doctorul harului", căruia i se cuvenea ca, în calitate de „cea mai strălucitoare lumină a Bisericii și cel mai glorios învingător al ereziei pelagiene și al altora", să i se dedice o apărare sistematică a doctrinei harului. Împrumuturile masive, cuvînt cu cuvînt, din Augustin în lucrarea *Augustinus* a lui Jansen, pe care cei care îl criticau se pare că nu le-au recunoscut și, prin urmare, le condamnaseră, le-au impus oponenților lui Jansen necesitatea de a compara „teza jansenistă" și „antiteza augustiniană". Dacă Toma de Aquino a fost „marele discipol al lui Augustin" și „fidelul său interpret", viziunile lor despre predestinare și har ar trebui să conveargă. Totuși, pretenția discipolilor lui Calvin de a fi „augustinieni, de fapt paulieni", dar în mod clar nu tomiști, în doctrina lor despre har și predestinare continua să fie atît de eficientă, încît opozanții lor romano-catolici au considerat a fi periculos să-l folosească pe Augustin împotriva lor.

Bert. *Aug.* ded. (1747-I:iii)

Vezi vol. 4, pp. 307-318
Leyd. *Jans.* 2.1.3 (1695:229)

Qnl. *Exp. apol.* (1712-I:117)
Bert. *Theol. disc.* 17.3 (1792-III:215)
Nrs. *Vind. Aug.* 3.3 (Berti 2:305)
Qnl. *Exp. apol.* (1712-I:46; 65)
Bert. *Aug.* 3.1 (1747-I:340-343)

Leyd. *Jans.* 2.2.14 (1695:377)
Vezi vol. 4, pp. 257-266

Nrs. *Vind. Aug.* 1 (Berti 2:274)

În ciuda „urii ereditare a janseniștilor față de reformați", calvinii au găsit în *Augustinus* al lui Jansen o doctrină a „puterii irezistibile a harului lui Dumnezeu care e corectă și concordă cu doctrina reformată". Janseniștii împărtășeau cu ei refuzul de a recunoaște vreun „ajutor al harului" care nu e eficient, ceea ce părea să-i fi condus și pe unii, și pe alții la o doctrină a harului irezistibil și, în consecință, la o negare a liberului-arbitru. Opozanții lor afirmau că era cu adevărat augustiniană distincția dintre „har suficient", ca și har ce „acordă capacitatea, dar

Leyd. *Jans.* 1.3.10 (1695:183-188)
Lmp. *Ghm.* 12 (1719-I:752); Hrn. *H. e.* 3.3.68 (Leydecker 1:516)

Bert. *Aug.* 4.1 (1747-II:58)

Bert. *Theol. disc.* 14.8 (1792-III:130, 134)

Bert. *Aug.* 4.2 (1747-II:216)

Amrt. *Theol. eclec.* 7.3.4 (1752-2-II:73)

Qnl. *Exp. apol.* (1712-I:54)

Apud Nrs. *Vind. Aug.* 2 (Berti 2:281-286)

Nrs. *Hist. pel.* 1.23 (Berti 1:205)

Bert. *Theol. disc.* 4.6 (1792-I:176-178)

Boss. *Hist. var.* 5.1 (Lachat 4:65)

Hcks. *Ltrs.* pr. (1705:A8v-B1r)

Lschr. *Unfehl.* 8 (1724:59)

CTrid. 6. *Can.* 3 (Alberigo-Jedin 672)

Vezi vol. 4, pp. 272-274
Pnch. *Dict.* (1736:403-416)
Qnl. *Exp. apol.* (1712-I:150; 176-177)
Span. *Cont.* (Marck 3:851-852)
Drnd. *Fid. vind.* 2.7 (1709:223)

CTrid. 6. *Can.* 4 (Alberigo-Jedin 679)

Bert. *Aug.* 4.3 (1747-II:347)

Pnch. *Dict.* (1736:272-289)

CTrid. 6. *Can.* 22 (Alberigo-Jedin 680)

Qnl. *Arnau.* pr. 3 (1699:vii)

Qnl. *Aux.* (1687:19-27)
Qnl. *Arn.* pr. 23; 26 (1699:xxxv; xxxix)

Qnl. *Exp. apol.* (1712-I:110)
Leyd. *Jans.* 2.2.3 (1695:321-377)

nu [în mod necesar] şi voinţa", şi „har eficient", conceput ca „iluminarea supranaturală a minţii sau mişcarea voinţei", care era apoi unită cu consimţămîntul uman; dar janseniştii nu găseau distincţia folositoare în mod special. Ca răspuns la afirmaţia că Augustin se contrazisese pur şi simplu în privinţa relaţiei dintre doctrinele harului şi liberului-arbitru, era obligatorie explicaţia că în anumite etape ale controversei pelagiene fusese obligat să apere harul, iar în altele liberul-arbitru, dar că în principiu le afirmase în mod consecvent pe amîndouă. În această privinţă, ca şi în altele, Toma de Aquino fusese fidelul său ucenic.

Protestanţii puteau invoca autoritatea istorică a lui Bossuet (pe care îl recunoşteau ca fiind „un oponent corect şi generos") pentru a susţine că înainte de Luther „harul lui Iisus Hristos nu fusese făcut cunoscut aşa cum ar fi trebuit", ceea ce contribuise la apariţia Reformei. Confuziile din răspunsul celei de-a şasea sesiuni a Conciliului de la Trident adresat doctrinei reformate a harului reprezentau o sursă majoră de continuă ambiguitate. Declaraţia sa potrivit căreia, „deşi [Hristos] a murit pentru toţi, totuşi nu beneficiază toţi de pe urma morţii Sale, ci numai cei cărora le este comunicat meritul suferinţei Sale" poate fi înţeleasă în sensul că Hristos a murit numai pentru cei aleşi, aşa cum susţineau janseniştii (în ciuda condamnării papale), invocînd Conciliul de la Trident, şi cum învăţau calvinii, opunîndu-se conciliului. Condamnarea de către conciliu a poziţiei reformatorilor protestanţi „că liberul-arbitru al omului, mişcat şi purtat de Dumnezeu, răspunzînd la chemarea şi lucrarea lui Dumnezeu, nu cooperează în nici un fel pentru a se dispune şi a se pregăti să obţină harul justificării" lăsase deschisă dezbaterea asupra întrebării dacă prin „harul justificării" se referise aici la harul suficient sau la cel eficient.

Probabil cea mai problematică dintre toate fusese respingerea de către Conciliul de la Trident a extremelor pelagiană şi maniheistă: ereziile potrivit cărora „cel justificat fie poate persevera fără ajutorul special al lui Dumnezeu (*speciale auxilium Dei*) în dreptatea primită, fie nu poate cu ajutorul Acestuia". Aceasta a făcut posibil ca Jansen, precum şi cei de dinaintea lui şi cei ce i-au urmat să se prezinte ca învăţători ai unei „doctrine a harului eficient" ce era nu doar „augustiniană", ci şi „papală". În cadrul procedurilor complicate ale congregaţiilor papale care se ocupaseră de problema ajutoarelor harului, papii nu

favorizaseră, cum au susţinut unii, vederile moliniste, ci continuaseră să-i urmeze pe Augustin şi pe Toma „ca pe Qnl. *Déf. égl. rom.* 1.3 (1697:35-59) cei doi îndrumători principali" ai doctrinei romano-catolice ortodoxe a harului. Rezultatul acestei dezvoltări istorice a fost o lipsă a clarităţii în doctrina harului suficient, rezumată de un observator reformat: „Iezuiţii... o afirmă, dar janseniştii o neagă. Totuşi, au existat şi alţii, numiţi Wer. *Misc.* 1.4 (Ryhinerus 2:33) «neotomişti», care, deşi vorbeau la fel ca iezuiţii, credeau exact ca janseniştii".

Toate părţile implicate în această controversă ar fi fost de acord că lipsa clarităţii în doctrina harului rezulta Baum. *Pred.* 2.4 (Kirchner 2:124-135); Zinz. *Gem.* 26 (Beyreuther 4-I:348-349) Mrck. *Comp.* 4.42 (Velzen 18:94-95) într-o anumită măsură dintr-o problemă de definire: „În ce constă harul Noului Testament?". Deşi admitea că termenul *har* are diferite sensuri în Scriptură, Bunyan a Rom. 6,14 interpretat afirmaţia „Nu sînteţi sub lege, ci sub har" ca referindu-se la „iubirea liberă a lui Dumnezeu în Hristos faţă de păcătoşi, în virtutea noului legămînt, care îi eliberează de sub puterea păcatului, de sub blestemul şi Bnyn. *Lw. Gr.* 2 (Sharrock 2:83-84) osînda puterii vechiului legămînt [şi] de natura distructivă a păcatului, prin lucrarea sa continuă". „Pentru a explica acest cuvînt şi a distinge" diferitele sale înţelesuri, un protestant a enumerat şapte tipuri de „har": care justifică, care asistă, care previne, care pregăteşte, care lucrează, Nmnn. *Term.* (1700:17-19) Bert. *Aug.* 4.1 (1747-II:131-132) care ridică şi care desăvîrşeşte. Nici măcar această listă, ale cărei distincţii nu erau universal acceptate, nu includea diferenţierea dintre harul suficient şi cel eficient, în jurul căreia se desfăşurase o parte însemnată a controversei din cadrul romano-catolicismului. Accentul pus pe necesitatea consimţămîntului omului faţă de harul eficient şi-a găsit exemplul suprem în Fecioara Maria, cea Lc. 1,28 (Vulg.) „plină de har", ceea ce însemna că harul pe care l-a primit Mēn. *Did.* 5.11 (Blantēs 306) Grig. Mont. *Vr. dév.* 200 (Gendrot 618-619) de la Dumnezeu era „nesfîrşit", fiind „semnul indiscutabil al predestinării ei", fără a prejudicia totuşi consimţămîntul liber exprimat în cuvintele ei către înger la Buna-Lc. 1,38 (Vulg.) vestire, „Fie mie după cuvîntul tău". Era totuşi corect să fie identificate drept cele două „extreme" „ignorarea oricăror simţăminte religioase, ca neavînd nimic concret sau substanţial", şi „tratarea cu respect a tuturor simţămintelor religioase înalte, considerate a fi manifestări excepţionale ale harului adevărat, fără a cerceta prea mult Edw. *Rel. Aff.* 1 (Miller 2:119) natura şi sursa acelor simţăminte şi modul în care ele au apărut". Totuşi, acum devenise imperativ ca „pecetea Edw. *Rel. Aff.* 3.1 (Miller 2:234) Duhului" să fie concepută nu ca „descoperirea vreunui fapt prin acţiune nemediată", ci ca „harul însuşi din suflet", în opoziţie cu „numeroasele feluri de false simţăminte

religioase, care amăgesc mulţimile şi care au existat probabil în toate epocile Bisericii creştine", dar care în această epocă riscau să devină dominante în toate denominaţiunile Bisericii creştine.

Aşa cum sugerează titlul cărţii lui Bunyan *Doctrina legii şi harului*, doctrina harului fusese, încă din Vechiul şi Noul Testament, într-o relaţie dialectică cu doctrina despre lege şi, prin urmare, cu doctrina creaţiei şi cu cea a păcatului. Bunyan a subliniat că, deşi era numit „nou", legămîntul harului, şi nu cel al legii sau al faptelor, a fost cel care a reprezentat relaţia originară dintre Creator şi creatură şi că acest „legămînt nu se rupe din cauza păcatelor noastre" din moment ce „nu a fost făcut cu noi", ci cu „Mijlocitorul unui nou legămînt". Doctrina creării omului de către Dumnezeu drept „chipul viu al frumuseţii şi perfecţiunilor Sale, vasul ales al harului Său şi tezaurul admirabil al bogăţiilor Sale" era temelia adevăratei cunoaşteri despre creaţie şi har. Într-o vreme în care criza doctrinei creaţiei i-a făcut pe unii dintre apărătorii săi să vorbească despre un fel de panteism ca o contrapondere la deism, iar pe alţii despre o doctrină a distrugerii totale, părea necesar să se afirme „cu şi mai mare precizie distincţia dintre Dumnezeu şi sufletul nostru" creat şi să se declare că, dacă doctrina epicureică a distrugerii totale era învăţată de unii creştini, „aceştia nu sînt vrednici de numele «creştin»".

Cei mai mulţi dintre teologii care se numeau „creştini" erau „în general de acord că păcatul constă în esenţă în ceea ce este negativ sau privativ, avîndu-şi rădăcinile şi temelia într-o lipsă sau o dorinţă de sfinţenie", şi că, prin urmare, păcatul nu are o „fiinţă" a sa. În ciuda doctrinei protestante consecvente – şi uneori accentuate – potrivit căreia toţi cei ce sînt descendenţi ai lui Adam sînt păcătoşi, una dintre ironiile situaţiei fluctuante din această perioadă era faptul că critica cea mai dură a doctrinei augustiniene a păcatului originar nu venea din Răsărit, ci din partea teologiei protestante, care în timpul Reformei începuse prin a ataca scolastica Evului Mediu tîrziu ca pe o deraiere „semipelagiană" de la severitatea acestei doctrine. Opoziţia manifestată în rîndul unor protestanţi faţă de practica „greşită" a botezului copiilor, care, de vreme ce fusese acceptată şi de Pelagius, fusese unul dintre principalele puncte de sprijin ale doctrinei augustiniene a păcatului originar, i-a făcut să afirme despre copiii nebotezaţi că sînt „nevinovaţi înaintea lui Dumnezeu, cu adevărat

Edw. *Rel. Aff.* 3.1 (Miller 2:210)

Span. *Exerc. acad.* 1.3 (Marck 3:534-538); Span. *Ev. vind.* 2.1 (Marck 3:221-225)

Bnyn. *Lw. Gr.* 2 (Sharrock 2:93-94)
Bnyn. *Lw. Gr.* 2 (Sharrock 2:167)

Evr. 9,15; 12,24

Grig. Mont. *Am. sag.* 3.35 (Gendrot 110)

Vezi *infra*, p. 154

Wlff. *Nat. Gott.* 250; 338 (1744-I:253; 335)

Jab. *Sal.* 14 (Basler 165-166)

Edw. *Rel. Aff.* 1 (Miller 2:118); Mrck. *Comp.* 15.26 (Velzen 18:309)
Lmp. *Ew. Str.* 2 (1729:292-293)
Mrck. *Scrip. exerc.* 21.7 (Velzen 10:998); Zinz. *Red.* 10 (Beyreuther 1-II:138)
Poir. *Oec. div.* 2.15 (1705-I:539)

Reim. *Apol.* 2.5.2.2 (Alexander 2:452-455)

Vezi vol. 4, pp. 182-183

Theoph. *Apol.* 12 (1788:31)
Drnd. *Fid. vind.* 4.19 (1709:588-592)

Lang. *Mittl.* 1.9 (1712:96); Hrn. *H. e.* 1.3.30 (Leydecker 1:210)

Vezi vol. 1, pp. 325-327

Theoph. *Apol.* 4 (1788:12)

Drnd. *Fid. vind.* 2.5 (1709:217-220); Bert. *Theol. disc.* 12.13 (1792-III:43)
Vezi vol. 1, p. 326
Felb. *Hnd.* 1 (1799:5)
Rom. 6,23
Mēn. *Did.* 2.2 (Blantēs 108)
Eug. Bulg. *Ort.* 3 (Metaxas 16-17)
At. Par. *Epit.* 2.2.9 (1806:269)
Mēn. *Did.* 1.7 (Blantēs 75)

nevinovaţi, datorită lui Iisus Hristos, singurul Mijlocitor". Unii dintre protestanţii mai radicali începeau, de asemenea, să reitereze interpretarea pelagiană a morţii ca fapt natural, şi nu ca pedeapsă şi „plată a păcatului" moştenit de la Adam. Teologii răsăriteni au mers pînă la a caracteriza păcatul ca „o otravă nemărginită, un rău nemărginit, o greutate apăsătoare fără margini", dar şi ca „un păcat strămoşesc transmis tuturor de la Adam". Nu numai moartea drept consecinţă a păcatului, ci şi „greşeala strămoşului Adam au fost transmise şi sînt transmise întregului neam omenesc". Cu toate acestea, ei au mers, de asemenea, pînă la a sublinia caracterul său „voluntar".

Span. *Ev. vind.* 1.15 (Marck 3:52-54)
Bnyn. *Lw. Gr.* pr. (Sharrock 2:17)
Bnyn. *Lw. Gr.* 2 (Sharrock 2:199)
Apoc. 22,17
Strz. *Ort.* pr. (1828:2)
Mēn. *Did.* 1.1 (Blantēs 5)
In. 15,5
Conf. Aug. 20.39 (*Bek.* 81); *Apol. Conf. Aug.* 4.256 (*Bek.* 210); *Conf. Scot.* 13 (Niesel 96); *Conf. Belg.* 14 (Niesel 124); *Heid. Cat.* 127 (Niesel 180-181)
Qnl. *Exp. apol.* (1712-I:93)
Mēn. *Did.* 1.5 (Blantēs 51)
At. Par. *Epit.* 1.1.19 (1806:130-133)

Acest accent era o reamintire a faptului că, pe lîngă dialectica dintre har şi lege, cealaltă dialectică ce figurase proeminent în istoria doctrinei harului era cea dintre har şi merit sau har şi răsplată, fundamentul acesteia fiind la rîndul său dialectica dintre har şi liberul-arbitru; aceasta includea, în formularea lui Bunyan, doctrina „deciziilor obişnuite" ale lui Dumnezeu extinse la toţi, deosebită de cealaltă doctrină, a deciziei divine particulare a alegerii, a predestinării şi a stăruinţei pînă la capăt a sfinţilor. Aşa cum avea să se afirme într-un manual de doctrină ortodoxă răsăriteană, citînd cuvintele ultimului capitol din Biblie: „Cel ce doreşte să ia în dar apa vieţii", trebuia să existe o astfel de „dorinţă", pentru că „se cere înainte de orice altceva minunata şi arzătoarea dorinţă a sufletului". „Dumnezeu voieşte şi, dacă şi omul voieşte, atunci omul a fost predestinat" era un laitmotiv al învăţăturii ortodoxe răsăritene. Înseşi cuvintele lui Iisus „Fără Mine nu puteţi face nimic", pe care confesiunile luterană şi reformată din secolul al XVI-lea le citaseră pentru a demonstra că liberul-arbitru în raport cu Dumnezeu era o închipuire şi pe care janseniştii încă le mai citau în acest sens, însemnau pentru interpreţii ortodocşi răsăriteni nu numai că „harul lui Dumnezeu e necesar", ci şi că e nevoie de cooperarea voinţei omului. Altfel, susţineau ei, Dumnezeu ar trebui să fie, aşa cum gîndea Calvin, autorul răului.

Drnd. *Fid. vind.* 1.30 (1709:98-100)
Amrt. *Theol. eclec.* 6.3.1 (1752-2-I:50)
Wlff. *Nat. Gott.* 156 (1744-I:161)

Interpreţii romano-catolici îl acuzau, de asemenea, pe Calvin, ca şi pe Luther şi pe Zwingli, că Îl face pe Dumnezeu autorul păcatului, deşi, atunci cînd au formulat acuzaţia, au explicat că Dumnezeu era într-adevăr cauza unui act păcătos în măsura în care era act, nu în măsura în care era păcătos. În ceea ce priveşte preştiinţa unui Dumnezeu atoateştiutor, toată lumea era de acord că aceasta se extindea şi asupra „alegerilor libere" ale sufletului

înainte ca ele să fie făcute; totuşi, cei ce adoptau interpretarea pe care Toma de Aquino o dădea lui Augustin respingeau „concluzia falsă a gnosticilor şi husiţilor că din preştiinţă izvorăsc necesitatea acţiunilor contingente şi eliminarea libertăţii" şi continuau căutarea medievală a „armoniei" dintre har şi liberul-arbitru. Afirmaţia medievală că Dumnezeu nu-i va lipsi de harul „Său pe cei care au făcut tot ce le-a stat în putinţă [să înfăptuiască binele]" însemna că „nimeni nu face tot ce-i stă în putinţă decît printr-un har care este supranatural în mod exterior" şi totuşi motivele pentru care unii au refuzat şi pe Hristos, şi harul Său erau „învîrtoşarea inimii noastre şi nerecunoştinţa", şi nu o predestinare spre osîndă.

Bert. *Theol. disc.* 4.3 (1792-I:168)
Vezi vol. 3, pp. 142-144
Bert. *Aug.* 4.1 (1747-II:66-73)
Vezi vol. 4, p. 293
Amrt. *Theol. eclec.* 7.3.5 (1752-1-II:74-75)
Grig. Mont. *Am. sag.* 6.72 (Gendrot 130)

Predestinarea era încă, în formularea lui Burnet, „una dintre cele mai lungi, mai subtile şi într-adevăr cea mai complicată dintre toate problemele legate de divinitate", chestiunea la care „muncise cu mai mare grijă" decît la toate celelalte în expunerea *Celor 39 de articole*. Potrivit unui important manual liturgic, predestinarea era „ascunsă oricăror raţiuni carnale şi totuşi plină de mîngîiere", avînd scopul de „a alina, nu de a tulbura şi a înspăimînta". Atunci cînd criticii anglicani ai doctrinei calvine a predestinării au căutat argumente pentru critica lor, au putut spune că „urmează doctrina Bisericii greceşti, de la care Sfîntul Augustin s-a îndepărtat şi a construit un nou sistem", şi că de aceea ei preferă doctrina unor teologi occidentali precum Casian, a cărui viziune despre har, liberul-arbitru şi predestinare, diferită de cea a lui Augustin, avea „profunde influenţe din partea doctrinei Bisericii greceşti".

Brnt. *Art. XXXIX.* 17 (1700:45)
Brnt. *Art. XXXIX.* pr. (1700:vi)
Scriv. *Seel.* 3.8 (Stier 5:57)
Scriv. *Zuf. And.* 65 (Stier 1:88-89)
Brnt. *Art. XXXIX.* pr. (1700:vi)
Vezi vol. 1, pp. 328-334
Brnt. *Art. XXXIX.* 17 (1700:149)

Reprezentanţii greci ai doctrinei providenţei i-au atacat „pe teologii scolastici" (şi pe Augustin, sursa lor) pe motiv că identifică „providenţa" cu „preştiinţa", cel puţin în parte pentru că o astfel de identificare ameninţa doctrina liberului-arbitru. Pentru augustinienii occidentali doctrinele greceşti ale harului şi liberului-arbitru erau însă „pelagiene". Procedeul, sugerat de unii teologi luterani şi de alţii, de a învăţa că Dumnezeu i-a predestinat pe cei aleşi pe baza credinţei lor dinainte cunoscute a fost respins nu doar de învăţătorii reformaţi, ci şi de cei romano-catolici, de la care era de aşteptat să-l considere mai familiar, avînd în vedere repulsia lor faţă de „dogma înfiorătoare, detestabilă şi cu totul execrabilă" a condamnării, propovăduită de Luther şi de adepţii săi. Exista un efort din partea învăţătorilor luterani şi reformaţi de a găsi o bază comună pentru afirmaţii de genul: „Oricui îi este predicată

Mēn. *Did.* 1.1 (Blantēs 1)
Wlch. *Pol.* 5.3 (1752:1145)
Vezi vol. 4, pp. 387-388
Bert. *Theol. disc.* 6.3 (1792-I:235)
Bert. *Theol. disc.* 6.17 (1792-I:285-288)

Wer. *Diss.* 28 (Ryhinerus 1:481)

Evanghelia... i se oferă cu adevărat harul eficient" şi „Omul se exclude singur pentru că dispreţuieşte şi respinge cu încăpăţînare acest har, care i s-a oferit cu adevărat".

Strim. *Un. Ev.* 1.28 (1711:36)

Bazîndu-se pe Pavel şi Augustin, luteranii împărtăşeau cu calvinii doctrina unei alegeri particulare, chiar „neschimbată", spre mîntuire.

Mrck. *Comp.* 7.13 (Velzen 18:136)

Vezi vol. 4, pp. 76-77

Nmnn. *Er.* (1701:84-86)
Nmnn. *St. Ver.* 26 (1695:55);
Nmnn. *Term.* (1700:73)

Totuşi, un pietism care trecuse hotarele confesionale tradiţionale părea că anulează concepţiile medievale şi din timpul Reformei despre distincţia fundamentală dintre voinţa antecedentă şi cea consecutivă ale lui Dumnezeu şi, prin urmare, că estompează diferenţa dintre oferirea universală a harului şi alegerea particulară. Iar un puritanism care a început cu un protest împotriva a ceea ce considera a fi „arminianism" în privinţa doctrinei harului părea, prin faptul că a adoptat compromisul unui „legămînt parţial", că a „admis că în Biserici există un număr mare de oameni ce nu pot povesti o experienţă a harului mîntuitor" şi, prin aceasta, că a reintrodus efortul şi meritul umane în doctrina despre har într-o măsură care făcea, prin comparaţie, *Canoanele şi decretele Conciliului de la Trident*, ca să nu mai vorbim de *Augustinus* al lui Cornelius Jansen, să pară mai apropiate de învăţăturile reformatorilor protestanţi de la început. Meditînd la complexitatea relaţiei paradoxale dintre universalitatea unei voinţe divine binevoitoare care vrea „ca toţi oamenii să se mîntuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină" şi particularitatea unei voinţe umane ce ar putea să zădărnicească voinţa divină şi să respingă harul şi mîntuirea, un teolog ortodox grec vorbea în numele tuturor creştinilor cînd a exclamat că aceasta era „o doctrină tainică şi sublimă".

Edw. *Fr. Wll.* pr. (Miller 1:129-132)

Mead (1942) 21

Vezi vol. 1, p. 330; vol. 4, p. 272

1Tim. 2,4

Beb. *Gl.* 4 (1685:47-50)

Mēn. *Did.* 1.1 (Blantēs 3-4)

Încă din vremea Bisericii vechi, doctrina harului fusese legată de doctrina cuvîntului lui Dumnezeu şi a tainelor ca mijloace ale harului. În centrul apologiei din timpul Reformei, în favoarea Bisericii, aşa cum a fost formulată de Jewel, se afla identificarea „semnului specific şi a caracteristicii" după care Biserica „poate fi cunoscută ca Biserica lui Dumnezeu"; pentru teologia Reformei aceasta consta în predicarea cuvîntului lui Dumnezeu şi administrarea tainelor (iar în unele doctrine, aplicarea disciplinei bisericeşti, ceea ce nu însemna totuşi sfinţenia absolută a vieţii). Cuvintele din Vechiul Testament „Dacă te apropii să asculţi este mai bine decît să aduci jertfa nebunilor" însemnau pentru ortodoxia protestantă că Biserica a fost la început mai degrabă un *auditorium* decît un „teatru".

Vezi vol. 1, pp. 173-174

Jwl. *Apol.* 4 (Booty 76)

Vezi vol. 4, pp. 215-222

Vezi vol. 4, pp. 252-253
Span. *Ev. vind.* 1.17 (Marck 3:60-62)

Eccl. 5,17

Lschr. *Hör.* (1734:4)

Deutsch. *Luth.* 1.5.17 (1698:54-55)
Beng. *Gnom.* pr. 5 (Steudel xix)
Lschr. *Hör.* (1734:26-28); Frnck. *Id.* 20 (Peschke 179)
Drnd. *Fid. vind.* 2.40 (1709:306-309)
Conf. Aug. 14 (*Bek.* 69)
Mayr. *Red.* 4 (1702:357-358)
Deutsch. *Luth.* 1.3.3; 1.5.4 (1698:21-24; 115)
Mayr. *Red.* 4 (1702:367)

Cînd s-a ridicat la nivelul acestui din urmă statut, Biserica a fost „păzitoare a Cuvîntului lui Dumnezeu". „Scriptura sprijină Biserica, Biserica păstrează (*custodit*) Scriptura". Totuşi, aceasta nu trebuia să devină o scuză pentru a presupune că „cineva se poate zidi mai bine" citind Biblia, pentru că „a o asculta ne este poruncit cu şi mai mare stricteţe decît citirea ei". Un corolar al acestei respingeri a caselor de rugăciune era insistenţa, ca răspuns atît la anticlericalismul pietist, cît şi la clericalismul romano-catolic, că, aşa cum ceruse *Confesiunea de la Augsburg*, „nimeni nu ar trebui să înveţe şi să predice public sau să administreze tainele în Biserică fără a avea chemarea cuvenită". Slujirea[1] era o „stare" deosebită în Biserică, nu o aplicare specială a doctrinei preoţiei universale a credincioşilor, căci această doctrină „nu aboleşte distincţia între stări" în societate şi în Biserică.

Eug. Bulg. *Ort.* 9 (Metaxas 35-38)
Mck. *Vor.* (1774:25-26)
Felb. *Hnd.* 3 (1799:43)
At. Par. *Epit.* 4.1.1 (1806:350-352)
Amrt. *Theol. eclec.* 10.2.9-10 (1754-2-V:6); Amrt. *Theol. mor.* 11.2 (1757-II:102)
Vezi vol. 2, pp. 202-203
Coz. *Graec.* 3.11.310-342 (1719-II:72-80); Drnd. *Fid. vind.* 4.35 (1709:628-631); Bert. *Theol. disc.* 32.7 (1792-VIII:35-47)

Apologia în favoarea tainelor concepută ca răspuns la diferite provocări era sub anumite aspecte ceva mai mult decît o reamintire a poziţiei istorice a Bisericilor faţă de ele. Ortodoxia răsăriteană era preocupată de păstrarea integrităţii şi sfinţeniei celor şapte taine, împotriva efortului de a le restrînge la „un fel de simple simboluri ale poruncilor lui Dumnezeu". Într-o perioadă în care baptiştii susţineau că scufundarea în apă este singura formă autentică de botez, „avîndu-şi originea la Dumnezeu", teologii răsăriteni insistau şi ei asupra ei, spre deosebire de cei latini, ce erau obligaţi să admită că scufundarea în apă fusese practica standard de-a lungul celei mai mari părţi a istoriei Bisericii. Controversa dintre doctrina occidentală, ce susţinea că numai un episcop este „săvîrşitorul obişnuit" al mirungerii, şi punctul de vedere din Răsărit, potrivit căruia aceasta poate fi administrată de un simplu preot, a rămas deschisă.

Hrn. *H. e.* 2.1.11 (Leydecker 1:250-251)
At. Par. *Epit.* 4.1.3 (1806:360-361)

Grecii (şi alţii) au expus, împotriva romano-catolicismului, ca diferenţe doctrinale în ceea ce priveşte Euharistia: utilizarea de către occidentali a „azimelor (pîine nedospită)", credinţa romano-catolică potrivit căreia sfinţirea şi taina euharistică au loc prin rostirea cuvintelor de instituire, şi nu prin invocarea Duhului Sfînt la epicleză şi refuzul de a-i împărtăşi pe credincioşi din potir. „Utilizarea pîinii dospite" în locul celei nedospite era practica

1. În original, *ministry*. Pentru explicaţii referitoare la traducerea termenilor *minister* şi *ministry*, vezi vol. 4, p. 216 (n. trad.).

Eug. Bulg. *Ort.* 9 (Metaxas 37)
Drnd. *Diss.* 4.9.3-11 (1703:400-403)
Coz. *Graec.* 4.5.147 (1719-II:206); Bert. *Theol. disc.* 33.5 (1792-VII:96)
Amrt. *Theol. eclec.* 13.2; 21.2-3 (1752-3-II:66)
Alph. Lig. *Theol. Mor.* 6.3.1. 202-203 (Gaudé 3:180)
Mrck. *Comp.* 31.5 (Velzen 18:607)

în Răsărit. Potrivit latinilor, pîinea nedospită fusese utilizată la instituirea iniţială de către Hristos, dar şi pîinea dospită era, ca practică, admisibilă; totuşi, nu era „admisă legal pentru o sfinţire valabilă într-o Biserică latină", iar atunci cînd un preot grec slujea într-o biserică latină sau un preot latin în una grecească, era obligat să respecte practica locală. Protestanţii le-au cerut însă socoteală atît grecilor, cît şi latinilor pentru faptul că au proclamat norma lor ca fiind cea necesară.

Eug. Bulg. *Ort.* 9 (Metaxas 39)
Bert. *Theol. disc.* 33.7 (1792-VII:111-117); Rndt. *Lit. Or.* int. 1.2 (1716-I:xii)
Rndt. *Lit. Or.* pr. (1716-I:O3v)
Vezi vol. 4, pp. 177-180; Brnt. *Art. XXXIX.* 19 (1700:180)
Ang. Sil. *CTrid.* 8 (1675:M3r-M9v)
Brnt. *Art. XXXIX.* 25 (1700:267-268)
Brnt. *Art. XXXIX.* 11 (1700:125)

Răsăritul învăţa că „prin puterea Duhului, care este izvorul desăvîrşirii, invocat la epicleza săvîrşită de preoţi (şi cu siguranţă nu prin rostirea cuvintelor Domnului [Hristos])", pîinea şi vinul erau schimbate în trupul şi sîngele Domnului. Ca răspuns, latinii citau diferite liturghii răsăritene în care sfinţirea era atribuită cuvintelor de instituire, nu epiclezei. Aceste liturghii, susţineau ei, nu puteau fi înţelese cum trebuie decît dacă erau „explicate în acord cu doctrina catolică a Euharistiei". În replică atît faţă de ortodoxia răsăriteană, cît şi faţă de protestantism, aduceau dovezi patristice în sprijinul practicii administrării Sfintei Împărtăşanii poporului doar sub una dintre cele două specii consacrate. Deşi încerca şi să evite ca „tainele să fie coborîte la nivelul unor simple ritualuri şi ceremonii", anglicanismul era în acelaşi timp refractar şi la cealaltă „extremă", reprezentată de doctrina romano-catolică, ce ameninţa să transforme tainele în „fetişuri".

Vezi *infra*, pp. 111-112
Vezi *infra*, pp. 144-146
Vezi vol. 4, p. 324
CTrid. 7. *Decr.* 1.1.1 (Alberigo-Jedin 684)
Amrt. *Theol. mor.* 10.4 (1757-II:84); Bert. *Theol. disc.* 30.8 (1792-VI:153-155)
Ost. *Arg. ref.* Ier. 31; In. 4 (1720-I:522; 1720-II:123); vezi vol. 4, pp. 384-395
Ost. *Cat.* (1747:179)
Ost. *Cat.* (1747:180-181)
Vezi vol. 4, p. 231
Wer. *Diss.* 10.1 (Ryhinerus 1:168)
Frnck. *Pred.* Maund. Thu. (1699:23-24)

Răspunzînd nu doar obiecţiilor reformaţilor protestanţi, ci şi scepticismului din ce în ce mai pronunţat referitor la credibilitatea tradiţiilor postbiblice (şi uneori chiar a celor biblice), romano-catolicismul a continuat să insiste, conform doctrinei Conciliului de la Trident, că Hristos însuşi instituise toate cele şapte taine ale Bisericii „nemijlocit", nu prin intermediul apostolilor sau al generaţiilor care au urmat. Teologia reformată a pus concepţia sa distinctă despre legămînt în centrul definiţiei pe care a dat-o tainelor, ce se reduceau la botez şi Cina Domnului; iar împotriva acuzaţiei luterane de raţionalism în doctrina despre taine, a afirmat credinţa în „misterul" lor, apreciind insistenţa luterană pe precizia dogmatică absolută ca fiind raţionalistă. Străduindu-se să evite acuzaţia că în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea transformase tainele, pe care Hristos le-a instituit pentru a stimula unitatea credincioşilor, într-un prilej de controversă între învăţaţi, luteranismul a scos în relief ideea că tainele constituie un dar

în care „Mîntuitorul nostru iubit vrea să ni Se dăruiască şi să ne devină accesibil, cu tot ce este şi are, şi să Se unească cu noi cît se poate de profund".

Scriv. *Seel.* 3.7 (Stier 5:16-17)

O viaţă plină de evlavie şi sfinţenie

Auzind expresia „criza ortodoxiei", cei mai mulţi dintre membrii majorităţii Bisericilor din anul 1700 s-ar fi gîndit imediat la criza evlaviei şi moralei creştine, deplînsă în acel an în multe ţări. O carte publicată în anul 1700 relata cum ţarul Rusiei, care „devenea din ce în ce mai sălbatic", îl mustrase pe patriarhul Moscovei (al cărui scaun era pe cale de a-l desfiinţa) pentru faptul că făcuse procesiune cu icoana Fecioarei Maria, într-o încercare zadarnică de a proteja de „răzbunarea poporului nelegiuirile ce tind să ruineze ţara". În acel an, un romano-catolic francez avertiza cu privire la „vechile ispite", iar altul a publicat o explicaţie chinuită a ceea ce se înţelege prin teza tulburătoare din punct de vedere moral potrivit căreia „poruncile lui Dumnezeu sînt imposibil de ţinut", în timp ce un teolog reformator de limbă franceză din Neuchâtel se plîngea că „nerespectarea disciplinei este unul dintre cele mai mari neajunsuri ale stării actuale a Bisericii şi una dintre cele mai evidente şi mai generale cauze ale decăderii în rîndul creştinilor".

Krb. *Diar.* 6-7.x.1698 (1700:83)
Fén. *Ep.* 12.xii.1700 (Gosselin 8:625)
Qnl. *Clém. IX.* 1.1 (1700:16)
Ost. *Corrupt.* 2.2 (1700-II:36; 81)

Un pietist german, predicînd în Duminica Pogorîrii Duhului Sfînt din 1700, a descris majoritatea membrilor Bisericii ca „dorind să aibă un fel de creştinism în care să poată în acelaşi timp să fie bineplăcuţi lui Dumnezeu, dar să nu fie urîţi oamenilor", spre deosebire de altcineva, pentru care „mîntuirea sa veşnică este o chestiune de viaţă şi de moarte"; un luteran ortodox avertiza, cu prilejul Duminicii fiului risipitor din acel an, că prin mişcări de genul pietismului Satana încerca să slăbească încrederea şi credinţa, „mai ales în aceste vremuri din urmă"; iar un apocaliptic radical îi denunţa atît pe pietişti, cît şi pe ortodocşi ca „pe jumătate creştini, cu pietatea lor bisericoasă, agăţîndu-se de învăţăturile pe care le-au auzit în tinereţe". Tot în 1700, un episcop anglican a dedicat o carte regelui său cu avertismentul: „Misiunea Voastră nu s-a încheiat încă... pînă cînd Veţi fi aplicat puterea pe care Dumnezeu a dat-o în mîinile Voastre... mai presus de toate prin sporirea puterii şi eficienţei acestei religii, printr-o reformă adecvată a vieţii şi obiceiurilor noastre".

Frnck. *Pred.* Ex. (1700:35; 54)
Mayr. *Red.* 3 (1702:343)
Pet. *Myst.* pr. 17 (1700-I:C3r)
Brnt. *Art. XXXIX.* ep. ded. (1700:A3v-A4r)

Cîţiva ani mai tîrziu, a apărut în Anglia o carte ale cărei conţinut şi titlu exprimau clar acest aspect al crizei ortodoxiei: *O chemare stăruitoare la* o *viaţă plină de evlavie şi sfinţenie*, publicată în 1728 de William Law. Generaţiile următoare au „profitat din plin" de această carte şi chiar şi criticii ei erau impresionaţi de „severitatea şi adevărul ei nepărtinitoare" – nu pentru că era prea originală, ci tocmai pentru că nu era, rezumînd o preocupare generală exprimată şi de un teolog care făcea legătura între pietism şi raţionalism şi care predicase, tot în 1728, pe tema „Lipsei majore a seriozităţii reale în creştinism". Viaţa creştină trebuia să fie, în viziunea exprimată de cuvintele titlului lui Law, plină şi de „evlavie", şi de „sfinţenie", realizînd, aşa cum spunea un contemporan, „sporirea noastră atît în cucernicie, cît şi în sfinţenie", pentru a-i contracara pe cei care, „cu greşelile lor condamnabile, introduc atît o delăsare în cele morale, cît şi necuviinţa". Acest aspect al crizei ortodoxiei era strîns legat de criza doctrinei harului; exista un consens al Bisericilor asupra faptului că „practica creştină sau viaţa plină de sfinţenie este un semn clar şi distinctiv al unui har mîntuitor adevărat" şi că „virtutea şi sfinţenia" îi caracterizează „pe profeţi, pe apostoli, pe martiri, pe fecioare, pe asceţi şi pe oricine a fost sfinţit de harul divin". Cu toate acestea, în loc să fie „activă" în a crea „o viaţă spirituală şi dumnezeiască", care să fie plină de evlavie şi de sfinţenie, „doctrina harului este folosită în mod necorespunzător". Aşa cum era de aşteptat, datorită relaţiei ambigue, dar reciproce existente între doctrina harului şi doctrina mijloacelor harului, folosirea necorespunzătoare a primeia a condus la o folosire şi mai necorespunzătoare a celei de-a doua, prejudiciind o dată în plus existenţa unei „vieţi spirituale şi dumnezeieşti" adevărate.

Wsly. *Serm.* 2.107 (Jackson 7:203)
Gib. *Aut.* 1 (Saunders 45)
Baum. *Pred.* 2.5 (Kirchner 2:155-190)
Ost. *Arg. ref.* Gal. 5; Ef. 4 (1720-II:241; 247)
Ost. *Arg. ref.* 2Tim. 3 (1720-II:277)
Lw. *Ser. Cl.* 2 (Moreton 4:20)
Edw. *Rel. Aff.* 3.12 (Miller 2:406)
Mēn. *Did.* 1.3 (Blantēs 33)
Edw. *Rel. Aff.* 3.12 (Miller 2:398)
Ost. *Arg. ref.* Rom. 6; Gal. 2 (1720-II:192; 237-238)
Vezi vol. 1, pp. 173-174

Din acest motiv, William Law şi-a început tratatul cu o definiţie: „Evlavia nu constă nici în rugăciunea publică, nici în cea privată... Evlavia înseamnă o viaţă oferită sau dedicată[1] lui Dumnezeu". Întrucît atît de mulţi membri ai Bisericii „par a nu avea altfel de evlavie decît cea prilejuită de rugăciunile ocazionale", ei meritaseră „vorbele batjocoritoare şi dispreţul oamenilor uşuratici şi lumeşti".

Lw. *Ser. Cl.* 1 (Moreton 4:7)
Lw. *Ser. Cl.* 1 (Moreton 4:8)

1. În original, *devoted to God*. Termenul *devotion* l-am tradus în limba română prin „evlavie" (n. trad.).

Lw. *Ser. Cl.* 9; 4 (Moreton 4:70; 41)

Ang. Sil. *CTrid.* 6 (1675:J10v-L2r); Arb. *Inst.* 3.8 (1765:343); Bert. *Theol. disc.* 33.19 (1792-VII:190); Gtti. *Coll.* 3.7.2 (1727:544)

Vezi vol. 4, pp. 329-330
Amrt. *Theol. mor.* 12.2 (1757-II:164)

Amrt. *Theol. eclec.* 11.3.1 (1752-2-VI:67)
Vezi vol. 4, p. 323

Eug. Bulg. *Ort.* 9 (Metaxas 38); Mēn. *Did.* 1.6 (Blantēs 64)

Amrt. *Theol. mor.* 12.1 (1757-II:162)

Vezi vol. 3, pp. 103-109

Wer. *Diss.* 12 (Ryhinerus 1:205)
Gtti. *Coll.* 3.6.9; 3.6.19 (1727:530; 542)
Neum. *Ev. Nach.* 2 (1726-II:53-54)
Nss. *Dipp.* 9 (1701:61); Spen. *Bed.* 1.1.26 (Canstein 1:147)

Strim. *Un. Ev.* 1.16 (1711:18); Wer. *Diss.* 10.3 (Ryhinerus 1:180-181)

Brnt. *Art. XXXIX.* 29 (1700:343-344)

Brnt. *Art. XXXIX.* pr. (1700:vii)

Brnt. *Art. XXXIX.* 28 (1700:308-309)

Zinz. *Zst.* 50 (Beyreuther 3-II:386-389)

Totuşi, o viaţă cu adevărat plină de evlavie era „la fel de potrivită cu Evanghelia lui Hristos pe cît era faptul de a fi botezat sau de a primi Împărtăşania". Asemenea avertismente împotriva încrederii în adeziunea externă la ritualurile sacramentale se făceau simţite pe măsură ce sistemele existente ale doctrinei şi practicii euharistice care apăruseră ca urmare a Reformei treceau din nou printr-un proces de reexaminare. În ciuda repetării interpretării sacrificiale a liturghiei şi a legislaţiei doctrinale a Conciliului de la Trident, care făceau transsubstanţierea obligatorie, „ca o problemă de credinţă (*de fide*)", trebuia să se admită că doctrina, incluzînd enigma legată de statutul încă prezent al „accidentelor" pîinii şi vinului, era încă „explicată în diferite moduri chiar şi de scriitorii [romano-] catolici". Consecventă formulărilor dezvoltate în confruntările sale cu romano-catolicismul şi protestantismul, teologia sacramentală ortodoxă răsăriteană a continuat să afirme că Hristos „schimbă şi transsubstanţiază (μετουσιώσας) cu adevărat şi sigur pîinea şi vinul în trupul şi sîngele Lui, deşi centralitatea invocării Duhului Sfînt ca agent prin care se săvîrşeşte minunea euharistică a reunit doctrina prezenţei şi doctrina Bisericii într-o perspectivă ce depăşea distincţia occidentală dintre prezenţa „reală" şi cea „simbolică".

Transsubstanţierea era, în opinia unui teolog reformat, singura „greşeală" a romano-catolicismului pe care, mai mult decît celelalte, o considera în acelaşi timp dezgustătoare şi „imposibil de crezut". Aşa cum recunoşteau oponenţii lor, luteranii, ortodocşi sau pietişti, deşi continuau să se disocieze de teoriile transsubstanţierii şi jertfei, repetau insistenţa lui Luther asupra unei prezenţe atît de „reale", încît chiar şi cel ce se împărtăşea cu nevrednicie primea trupul şi sîngele adevărate, insistenţă pe care reformaţii o respingeau încă. În explicarea celor *39 de articole* Burnet o respingea şi el, ca pe încă un „simplu subiect de speculaţie referitor la modul în care Hristos este prezent", dar a susţinut totuşi că „afirmă o prezenţă reală a trupului şi sîngelui lui Hristos", înţelegînd prin „reală" o prezenţă care este „adevărată, spre deosebire de închipuire şi imaginaţie". Ceea ce deosebea toate aceste poziţii de dezvoltările anterioare era o înţelegere superioară a faptului că, dincolo de orice mărturisire a prezenţei, evlavia euharistică îşi găsea acum punctul central într-o „respectare corectă a tainei" în care experienţa personală a „amintirii şi recunoaşterii" era considerată „o

Lw. *Dem. Er.* (Moreton 5:15)
Lw. *Chr. Perf.* 9 (Moreton 3:144)

Frnck. *Id.* 20 (Peschke 179); Mrck. *Scrip. exerc.* 6.28 (Velzen 10:426)
Leyd. *Jans.* 2.3.9-10 (1695:490-497); Qnl. *Arn.* pr. 21 (1699:xxxi-xxxii); Frnck. *Bcht.* (Peschke 97)

Lw. *Ser. Cl.* 1 (Moreton 4:7)

Arb. *Inst.* 1.38 (1765:208-212); Drnd. *Fid. vind.* 3.49 (1709:495-498)

Amrt. *Ep.* 1742 (Friedrich 62)

Amrt. *Theol. mor.* 13.14 (1757-II:304-362)

Amrt. *Theol. mor.* 13.12 (1757-II:293); CTrid. 25. *Decr.* 6 (Alberigo-Jedin 796)

Reb. *Poen.* 24-28 (1708:12-15); Span. *H. e.* 16.5 (Marck 1:1906-1910)

Frnck. *Bcht.* (Peschke 93)
Bert. *Theol. disc.* 34.4 (1792-VII:238)

CFlor. (1438-1445) *Decr. Arm.* (Alberigo-Jedin 548)
Vezi vol. 4, pp. 327-328
CTrid. 14. *Decr.* 1.3; *Can.* 4 (Alberigo-Jedin 703-704)
Amrt. *Theol. mor.* 13.2-7 (1757-II:205-235)

Alph. Lig. *Theol. Mor.* 6.4.4. 506-530 (Gaudé 3:516-539)
Amrt. *Theol. eclec.* 12.6. pr. (1752-3-I:222); Drnd. *Diss.* 4.22 (1703:475-479)

Vezi vol. 4, pp. 142-143; 172-177

parte necesară", opusă unei preocupări exclusive faţă de „ocaziile publice prilejuite de serviciile divine", aşa încît devenise necesar ca oamenii să fie îndemnaţi să participe la „cultul public şi solemn al lui Dumnezeu la care participă toţi" chiar şi atunci cînd simt „că s-ar putea zidi mai bine în particular". În mod asemănător, sfatul de a primi Împărtăşania mai des părea că devine, în cadrul tuturor confesiunilor, mai important decît definirea prezenţei. Deşi nimic din toate acestea nu ameninţa în mod explicit doctrinele tainelor definite în standardele confesionale din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, putea exista o tendinţă de a le plasa pe o poziţie subordonată.

În mod similar, deşi puţini dintre contemporanii săi, indiferent de poziţia teologică, ar fi obiectat la definiţia pe care Law a dat-o „omului evlavios", cel „care face fiecare aspect al vieţii sale obişnuite un aspect al evlaviei", un astfel de limbaj putea ameninţa să dizolve datoriile specifice ale „pietăţii" creştine în conţinutul general al „vieţii obişnuite", ridicînd la gradul de statut normativ experienţele extrasacramentale. Romano-catolicii, cu toate că apărau folosirea indulgenţelor împotriva reformatorilor protestanţi, erau siliţi să recunoască, după ce îi studiaseră istoria (pentru prima dată), faptul că exteriorizarea tainei pocăinţei în Evul Mediu tîrziu contribuise la Reformă şi deci la fărîmiţarea sistemului sacramental medieval; ei citau Conciliul de la Trident referitor la „moderaţia" în ce priveşte folosirea indulgenţelor. Protestanţii, deşi repetau atacurile reformatorilor la adresa doctrinei scolastice a pocăinţei, trebuiau la rîndul lor să recunoască totuşi că deja repetarea nechibzuită a formulelor de mărturisire cu care reformatorii înlocuiseră taina pocăinţei condusese la un nou externalism. Chiar şi în interiorul romano-catolicismului, în ciuda afirmării unui consens în ce priveşte definiţia Conciliului de la Florenţa, reafirmată de Conciliul de la Trident, potrivit căreia căinţa, mărturisirea şi satisfacţia sînt, „ca să zicem aşa, materia" tainei, era evident că probleme legate de toate cele trei părţi ale pocăinţei au rămas nerezolvate în doctrină şi în practică. Apărarea obiectivităţii „satisfacţiei" penitenţiale împotriva diferitor eretici, în special a celor care, „părăsind cîndva calea tradiţiei apostolice, au numai raţiunea drept călăuză", nu elimina problema apărută în Evul Mediu tîrziu – de fapt, existentă dintotdeauna – legată de modul în care taina obiectivă era afectată de starea subiectivă a penitentului ce era „nedesăvîrşit" în ce priveşte un anumit aspect

Amrt. *Theol. mor.* 13.9; 13.18 (1757-II:257; 380)
Vezi vol. 4, p. 284
Schmdt. *Bcht.* (1662:18)
Wlch. *Pol.* 4.1.83 (1752:1033-1034)
Amrt. *Theol. eclec.* 12.2.1 (1752-3-I:31)
Span. *Ev. vind.* 3.13 (Marck 3:502-503); Wer. *Misc.* 22 (Ryhinerus 2:321)
Reb. *Poen.* 37 (1708:22)
Zinz. *Off. Red.* 11 (Beyreuther 2-IV:100-104)
Frnck. *Bcht.* (Peschke 94)
Frnck. *Meth.* 1.6 (1723:19)
1Tim. 3,2; Tit 1,7
Frnck. *Bcht.* (Peschke 93-94)
Neum. *Fünf.* 1 (1726-I:149)
Frnck. *Pred.* Trin. 20 (1699:35); Reb. *Poen.* (1708:19-20)
Frnck. *Bcht.* (Peschke 99)
Lw. *Chr. Perf.* 2 (Moreton 3:29)
Lw. *Chr. Perf.* 2 (Moreton 3:35)
Edw. *Rel. Aff.* 1 (Miller 2:99-100)
Lw. *Ser. Cl.* 4 (Moreton 4:31)
Zinz. *Soc.* 31 (Beyreuther 1-I:281)

al „tristeţii" legate de păcat sau de starea duhovnicului care se afla el însuşi „în stare de păcat de moarte".

Adepţii lui Luther au salutat abolirea de către acesta, criticată de romano-catolici, a confesiunii auriculare obligatorii şi au apărat reţinerea pe care o avea faţă de spovedania particulară, criticată de calvini. Protestanţii au aprobat modificarea „rigorii" penitenţiale a epocilor anterioare, dar, „împreună cu mulţi teologi şi cu alţii, deplîngem faptul că aproape întreaga pocăinţă publică pentru păcate grave a fost abandonată de Bisericile evanghelice". Din perspectiva protestantă, la fel ca şi din cea romano-catolică, era nevoie să se acorde atenţie stării subiective a penitentului şi celei a duhovnicului. Existau multe cărţi referitoare la pocăinţă, „dar este sigur că mulţi dintre cei care le-au scris sînt ei înşişi neînnoiţi[1]" şi aceasta în ciuda „cererii repetate [din Noul Testament] potrivit căreia ei «trebuie să fie»" evlavioşi şi sfinţi. Neavînd nici un fel de „experienţă personală legată de ce înseamnă pocăinţa şi înnoirea", aceşti autori inventaseră „formule de mărturisire ce distorsionează întregul act al înnoirii, pînă în punctul în care devine imposibil de ştiut dacă ea le aparţine celor renăscuţi sau celor nerenăscuţi". Dacă în momentul mărturisirii păcatelor penitentul nu avea „inima plină de autentică pocăinţă şi credinţă adevărată", pocăinţa era „ipocrită", pentru că pocăinţa este fundamentală pentru credinţă. Fără o astfel de „cunoaştere pe viu şi o simţire a adevărului divin în inimă", cunoaştere şi simţire a ce înseamnă a fi „născut din nou [şi] a ne schimba felul de a fi", mărturisirea protestantă formală nu era cu nimic mai bună decît cea romano-catolică. „Nimic altceva decît această schimbare profundă a inimii şi a minţii" nu era în stare să „dea cuiva vreo asigurare că s-a întors cu adevărat la Dumnezeu", iar fără o asemenea „minunată garanţie din partea religiei... nu însemnăm nimic".

Deşi avertismentele şi „chemarea serioasă" de a imita sfinţenia lui Hristos le erau adresate tuturor credincioşilor, pentru „misiunea unui cleric, [care] este o misiune sfîntă, pentru că e slujirea celor sfinte", aceasta avea o semnificaţie specială. Mişcarea de reformare a vieţii şi moravurilor clerului şi de transformare a lor în adevăraţi „mărturisitori ai lui Hristos" a străbătut Bisericile la începutul secolului al XVIII-lea. Arhiepiscopul François

1. În original, *unconverted*. Accentul cade pe convertirea de la viaţa păcătoasă la cea virtuoasă, pe înnoirea vieţii (n. trad.).

Fénelon de Cambrai, opunîndu-se jansenismului, s-a străduit să consolideze nu doar pregătirea profesională și erudiția preoților săi, ci, mai presus de toate, atașamentul personal și sfințenia lor; el a analizat în detaliu virtuțile cerute de slujirea episcopală. Formula hirotonirii primită „de la începutul istoriei Bisericii", prin care episcopul pronunța deasupra candidatului cuvintele lui Hristos către apostoli „Luați Duh Sfînt", oferea harul slujirii preoțești, așa cum mărturisise Conciliul de la Trident; dar „harul" era destinat preotului însuși, nu doar slujirii sale, nu numai pentru jertfa liturgică, ci și pentru jertfa inimii și vieții lui, iar dorința personală de a fi preot era necesară pentru hirotonire.

Fén. *Ep.* 30.xii.1704 (Gosselin 8:439-441)
Amrt. *Theol. eclec.* 13.2.1.4 (1752-3-II:10)
In. 20,22
Ambr. *Spir.* 3.18.137 (*CSEL* 79:208)
CTrid. 23. *Can.* 4 (Alberigo-Jedin 744)
Bert. *Theol. disc.* 36.8 (1792-VIII:76)
Alph. Lig. *Theol. Mor.* 4.2.1.113 (Gaudé 2:528-529)

Spener a reflectat mult la problema reformării clerului protestant, care avea nevoie de așa ceva „la fel de mult ca orice stare[1]". Nu era de ajuns ca ei să aibă o „cunoaștere literală" a Bibliei, fără „harul și iluminarea Duhului Sfînt": trebuiau să fie creștini adevărați. Întrucît adversarii lui au văzut în campania sa un atac la însuși oficiul slujirii, el a argumentat insistînd asupra faptului că nu abolea distincția dintre cler și laicat și nici nu dădea laicatului dreptul de a predica și de a administra tainele. Colegul său Francke vedea în cerința ca un cleric să fie „fără de prihană" o „premisă pentru [toate] celelalte însușiri ale predicatorului" și a deplîns, ca pe o importantă sursă a proastei stări spirituale din Biserică, starea de „neînnoire" a celor ce predicau și ascultau mărturisirea; „ce se cere mai întîi și mai presus de toate de la un student teolog", spunea în deschiderea tratatului său referitor la studiul teologiei, „este ca inima lui să fie curată înaintea lui Dumnezeu". Erudiția teologică nu trebuia disprețuită, dar credința personală a studentului teolog și viitor pastor trebuia să fie „principala [sa] grijă". Pentru că „viața studenților, inclusiv a studenților teologi, de la universități [era] profund necreștină", încît, așa cum au fost siliți să recunoască în mod defensiv profesorii ortodocși, uneori era prilej de sminteală, deoarece studenții nu aveau „impregnată ideea că viața plină de sfințenie nu este mai puțin importantă decît dăruirea față de studiu".

Spen. *Pi. Des.* (Aland 16)
Spen. *Gtts.* 4 (1680:138-140)
Spen. *Pi. Des.* (Aland 67)
Gtz. *Unt.* (1693:M1v); Mayr. *Red.* 4 (1702:357-358)
Spen. *Bed.* 1.1.28 (Canstein 1:175-176)
1Tim. 3,2; Tit 1,7
Frnck. *Pred. Mis.* (1700:15)
Frnck. *Bcht.* (Peschke 101)
Frnck. *Id.* 1 (Peschke 172)
Frnck. *Id.* 29 (Peschke 189)
Spen. *Beant.* 1.48 (1693:62)
Mayr. *Witt.* 1 (1686:22-23)
Spen. *Pi. Des.* (Aland 68)

Istoria arăta că destrăbălarea clerului fusese sursa corupției din Biserică în ansamblu în Evul Mediu. Pietismul era

Span. *H. e.* 8.3 (Marck 1:1270-1272); Lmp. *Hist.* 2.6 (1747:164)

1. Referire la stările bisericești, la condiția de mirean sau cleric ori, în teologia protestantă, de „preot universal" (întreaga congregație) sau slujitor ales (n. trad.).

Nss. *Dipp.* 11 (1701:71)

Ess. Consist. 24.viii.1709 (Neumeister 296)

Pnch. *Dict.* (1736:139-141)
Span. *Ev. vind.* 2.21 (Marck 3:323-324)
Bert. *Aug.* 6.3 (1747-II:496);
Pnch. *Dict.* (1736:186)

Beng. *Brüd.* 2.42 (1751:311)

însă în pericolul de „a confunda slujirea cu persoana" şi de a presupune că validitatea cuvîntului şi a tainei depinde „de vrednicia şi de evlavia" slujitorului şi, prin aceasta, în pericolul de a cădea în greşeala donatistă, de care protestantismul ortodox căutase să se disocieze. Se considerase că aceasta era greşeala husiţilor şi era descoperită acum şi la moştenitorii lor spirituali, Fraţii Moravi. Aceasta era greşeala de care era acuzat şi episcopul Hoadly în „controversa bangoriană[1]"; căci, dacă avea dreptate cînd afirma că „slăbiciunea naturală a oamenilor îi face incapabili de a fi instrumentele prin care harul le este transmis fraţilor lor", concluzia inevitabilă era „că nu poate exista nici o instituţie reală în cadrul religiei creştine care să poată aduce vreo sporire membrilor săi". Şi „atunci tainele nu mai pot fi mijloace ale harului".

Lw. *Bngr.* 2 (Moreton 1:39)

Sherl. *Def.* int. (1675:8)

Hcks. *Ltrs.* pr. (1705:C3r)

Pet. *Hchzt.* 5.16 (1701:172-173)

Tol. *Milt.* (1699:139)

Tol. *Myst.* 3.1 (1696:70)

Tin. *Chr.* 9 (1730:109)

Odată ajunse însă la îndemîna teologilor anticlericali – despre care opozanţii lor spuneau că „ocărăsc clerul credincios şi supus" şi „numesc instituţia divină a preoţiei cu numele dispreţuitor «viclenie popească»" –, aceste chemări serioase către o viaţă plină de sfinţenie în rîndul slujitorilor Bisericii s-au transformat într-o denunţare a întregii „stări preoţeşti", din cauza „somnolenţei" şi neglijenţei sale. „Biciuirea preoţimii protestante pe spinarea preoţilor păgîni şi papistaşi" a luat forma declarării faptului că preoţii păgîni fuseseră nişte „escroci" ce au manipulat „misteriile" pentru gloata superstiţioasă şi deci la fel erau şi preoţii din toate Bisericile, prin intermediul cărora „lumea creştină a fost înrobită, iar religia a fost forţată să admită superstiţia distructivă".

Lw. *Ser. Cl.* 1 (Moreton 4:10)
Zinz. *Soc.* 7 (Beyreuther 1-I:77-78)

Mos. *Vind. disc.* 2.1 (1722:255-257);
Lschr. *Hör.* (1734:27)

Neum. *Fünf.* 2 (1726-I:238)

Clerul fusese dus în eroare din cauza faptului că nu şi-a dat seama că, aşa cum spunea Law, „binecuvîntatul nostru Mîntuitor şi apostolii Săi sînt cuprinşi întru totul în doctrine care au legătură cu viaţa obişnuită", nu în doctrine teologice ca atare. Exista o nemulţumire, adesea reiterată de către ortodocşi, faţă de faptul că a fost preferat conţinutul moral al creştinismului celui dogmatic, pe care Dumnezeu îl dăduse pentru a fi primit „fără schimbare";

1. Controversa bangoriană a fost o dispută teologică în cadrul Bisericii Angliei, în secolul al XVIII-lea. Începută în anul 1716, disputa a căpătat amploare ca urmare a predicii din 31 martie 1717 a lui Benjamin Hoadly, episcop de Bangor. Tema disputei a fost legitimitatea biblică a administraţiei bisericeşti, avînd în vedere că Biserica nu este din lumea aceasta, ci e însăşi Împărăţia cerurilor şi, prin urmare, nu se poate supune regulii guvernării lumeşti (n. trad.).

Edw. *Rel. Aff.* 3.4 (Miller 2:279)
Edw. *Rel. Aff.* 3.44 (Miller 2:266-268)
Edw. *Rel. Aff.* 3.5 (Miller 2:294)
Vezi vol. 1, pp. 26-27
At. Par. *Epit.* prol. 2 (1806:6)
At. Par. *Epit.* 4. prol. (1806:343)
Gr. Naz. *Carm.* 2.2.119.40 (*PG* 38:74)
Spen. *Pi. Des.* (Aland 68)
Mayr. *Red.* 10 (1702:580-621)

căci, deși „o afirmație referitoare la voința lui Dumnezeu", prin care „oamenii [urmau] a fi informați în legătură cu obligațiile lor", era „în aceeași măsură o doctrină a religiei și o afirmație referitoare la natura lui Dumnezeu sau la o lucrare a Lui", adevăratul simț al datoriei, împreună cu „alte simțăminte cu adevărat spirituale și pline de bunătate", se naște din „doctrinele dumnezeiești și spirituale", pentru că „adevărul Evangheliei" este „minunata doctrină pe care cuvîntul lui Dumnezeu o conține referitor la Acesta, la Iisus Hristos și la modelul de mîntuire cu ajutorul Lui". Teologia ortodoxă răsăriteană împărtășea distincția comună dintre dogmatică și etică, însă cu scopul de a scoate în evidență ideea „că expunerea dogmelor dumnezeiești ar trebui să-și găsească scopul adecvat" în doctrina tainelor și în etică. Maxima lui Grigorie de Nazianz din epitaful scris pentru Vasile, „Cuvîntul lui era precum tunetul pentru că viața îi era ca fulgerul", se potrivea foarte bine cu sforțările pietiștilor de a restabili relația corectă dintre doctrină și viață și de a produce o schimbare pe care oponenții lor o numeau la rîndul lor „îmbunătățirea stilului de viață creștin".

Frnck. *Meth.* 3.29 (1723:185); Ost. *Corrupt.* 1.7 (1700-II:272); Reim. *Apol.* 1.1.2.3 (Alexander 1:86)
Spen. *Gtts.* 6 (1680:319); Frnck. *Meth.* 5.2 (1723:268)
Brnt. *Rom.* (1688:65)
Lang. *Antibarb.* (1709-I:451); Gtz. *Unt.* (1693:D3r)
Deutsch. *Luth.* 1.3.17 (1698:33-34)
Epif. *Haer.* 55.3.8 (*GCS* 31:329)
Lschr. *Unfehl.* 14 (1724:101)

Catehismele tradiționale și manualele teologice erau criticate din diferite direcții pentru insistența lor exagerată asupra doctrinei și, în consecință, pentru neglijarea moralei; era nevoie de „o teologie care nu doar să umple intelectul cu cunoștințe, ci și să schimbe complet voința". După cum se știe, „cel mai mare defect al Reformei" fusese „acela că nu conține astfel de îndemnuri către o viață plină de evlavie", iar simpla citare a părinților Reformei cu privire la necesitatea unei „credințe vii" nu anula acest defect. În toiul chemării pietiștilor la „reformarea vieții", apărătorii ortodoxiei de pe continent insistau și ei asupra faptului că singura reformare autentică a Bisericii trebuie să vină, așa cum se întîmplase în secolul al XVI-lea, de la reformarea doctrinei, de vreme ce, „așa cum spune Epifanie, adevărata succesiune [apostolică din Biserică] constă în continuitatea doctrinei". Atît în Anglia, cît și pe continent, această insistență nu a provocat însă decît schimbarea subiectului de dispută, și nu soluționarea ei.

Vezi vol. 1, pp. 67-88
Bert. *Theol. disc.* 19.6 (1792-IV:83)

Reconsiderarea relației dintre adevărata doctrină și cea falsă s-a produs în contextul polemicii ortodoxe împotriva doctrinei false, pe care generațiile anterioare o văzuseră ca o îndatorire centrală a Bisericii și a teologilor ei. Răspunzînd obiecțiilor „complet lipsite de sens" ale reformatorilor împotriva doctrinei catolice a meritului,

Pnch. *Dict.* (1736:107) Mrck. *Comp.* 9.17 (Velzen 18:181-182)

Drnd. *Fid. vind.* 1.29 (1709:97-98); Bert. *Theol. disc.* 10.19 (1792-II:169-171)

Vezi vol. 4, pp. 395-406

Brnt. *Art. XXXIX.* pr. (1700:viii)

Budd. *Mod.* 1 (1720:489)

Byl. *Com. phil.* 4.12 (1713-II:277)

Lmp. *Betr.* 4.5 (1756-II:466)

Hcks. *Ltrs.* pr. (1705:A4r); Wsly. *Serm.* 22.3.18 (Baker 1:508); Zinz. *Hom.* 31 (Beyreuther 3-I:324)

Vezi vol. 4, p. 301

Nmnn. *Spen.* (1695:7)

Lang. *Antibarb.* (1709-II:486-487); Ost. *Dz. serm.* 4 (1722:139) Span. *Praescrip.* 6 (Marck 3:1111)

Edw. *Rel. Aff.* 3.8 (Miller 2:352-353)

Mck. *Vor.* pr. (1774:A6r)

Mayr. *Red.* 15 (1702:835)

doctrinei calvine a osîndirii și criticilor reformate la adresa doctrinei tradiționale a îngerilor păzitori, teologia polemică romano-catolică a continuat să afirme această datorie și să o ducă la îndeplinire. În schimb, și acceptarea de către teologia romano-catolică a diferitelor teorii despre darurile harului le-a dat unor protestanți prilejul de a pune sub semnul întrebării „rigiditatea" excesivă a luteranilor și calvinilor manifestată de aceștia în opoziția dintre ei. În cuvîntul introductiv, un tratat din 1720, numit *Despre moderație în controversele din rîndul teologilor*, consemna faptul că fusese caracteristic „învățătorilor adevărului dumnezeiesc" din toate generațiile să se complacă în ură și mînie față de oponenții lor. Dar, așa cum nota un tratat aproape contemporan, „una dintre cauzele care fac controversele atît de lipsite de perspectivă este faptul că aceleași principii ce sînt favorabile [argumentării cuiva] împotriva unor opozanți" prejudiciau argumentarea împotriva altora, conducînd la un relativism legat de asemenea principii; „doctrina Domnului Iisus" era „făcută de neînțeles chiar de către mărturisitorii ei publici". Zelul polemic ce caracterizase controversa teologică de-a lungul celor două secole scurse de la Reformă se transforma el însuși într-un subiect de polemică în secolul al XVIII-lea.

Existau încă versiuni ale „principiului dominoului" care avertizau că indiferența sau concesia cea mai mică făcută în vreo chestiune de doctrină ar putea conduce la tolerarea celor mai mari excese, dar o avertizare de genul „adevărul fundamental nu poate fi ignorat decît cu prețul mîntuirii" era adesea însoțită de precizarea că aceasta nu se aplica „elementelor secundare ale doctrinei fundamentale" sau doctrinelor neimportante. Jonathan Edwards putea vorbi de „zelul" exprimat în „opoziția fermă" denumindu-l „fervoarea acestei flăcări [a iubirii]", dar a atenționat că el era îndreptat „împotriva lucrurilor, nu a persoanelor", distincție nu întotdeauna ușor de observat în timpul manifestării unui astfel de „zel". Un teolog cu „o fire bătăioasă" putea ușor să abuzeze de polemicile doctrinale în scopul preamăririi de sine. Chiar și cei care au susținut necesitatea polemicii adăugau că amvonul nu este un loc potrivit pentru controversele scolastice pe tema unor chestiuni teologice lipsite de importanță. Un profesor de teologie declara cu ocazia cursului său inaugural din 1696 că „datoria teologului [era] nu doar de a confirma adevărata doctrină, ci și de a respinge greșelile care se opun adevărului, mai ales dacă sînt periculoase și,

Wer. *Diss.* 18 (Ryhinerus 1:327)
Wer. *Diss.* 18 (Ryhinerus 1:332)
Wer. *Misc.* 1.9 (Ryhinerus 2:104)

vătămătoare"; dar a continuat afirmînd că în polemici teologul trebuie să se străduiască să fie corect faţă de poziţia adversă, nu să o ridiculizeze, pentru că „nu trebuie să i se impute cuiva ceva ce el nu aprobă prin faptă sau cuvînt".

Neum. *Rch.* pr. (1751:A3v-A4r); Mayr. *Mis.* 3.1 (1692:28); Nss. *Dipp.* pr. (1701:6)
Spen. *Gtts.* 6 (1680:150)
Spen. *Pi. Des.* (Aland 63)
Frnck. *Id.* 28 (Peschke 187)
Wer. *Diss.* 18 (Ryhinerus 1:334); Lang. *Antibarb.* (1709-II:492); Sem. *Erkl.* 2 (1777:247)
Sem. *Erud.* (1765-I:161-162)
Sem. *N. T. Int.* pr. 5 (1767:12)

Ortodocşii recunoşteau necesitatea unui avertisment împotriva zelului polemic excesiv sau a generalizării polemice nejustificate, ce (aşa cum atrăgeau atenţia pietiştii) „adesea face mai mult rău decît bine", ca în cazul în care polemica era caracterizată de „invective şi aluzii personale" sau cînd teologii nu reuşeau „să-şi ducă la bun sfîrşit însărcinarea polemică într-o manieră plăcută lui Dumnezeu şi practică", legînd erorile doctrinale de greşeala fundamentală a unei relaţii personale necorespunzătoare cu Dumnezeu. Nu mai puţin importantă era reamintirea ideii că asupra anumitor probleme „teologii pot să aibă păreri diferite şi să se contrazică fără a afecta unitatea credinţei". Una dintre modalităţile prin care se putea „repune teologia în limitele sale" era considerarea teologiei polemice în contextul său istoric, oferindu-se o perspectivă mai largă asupra subiectelor controversei: „certurile dogmatice publice erau adesea întreţinute doar de episcopi, ei urmărind să-şi sporească autoritatea, fără ca poporul creştin să beneficieze din aceasta".

Casp. *Beyl.* 1 (1724:29)
Sob. 13.v.1666 (*DAI* 5:448)
Mayr. *Anti-Spen.* 1 (1695:9-10)
Vezi *infra*, pp. 118-120
Casp. *Beyl.* 19 (1724:87); Albrt. *Vind.* 1.16 (1695:23)
Spen. *Albrt.* 41 (1696:45)
Lang. *Antibarb.* (1709-I:447)
Apud Spen. *Bed.* 1.1.9 (Canstein 1:76-77)

Apărătorii reînnoirii şi ai unei „noi Reforme" din toate Bisericile au întîmpinat opoziţie din toate direcţiile în ceea ce priveşte fiecare dintre cele patru probleme implicate în „criza ortodoxiei" – Biserica, doctrina, harul şi viaţa creştină. În doctrina despre Biserică, erau vinovaţi de „sectarism"; Avvakum era acuzat că „îi duce pe oamenii simpli la pierzanie şi că îi rupe de una, sfîntă Biserică Catolică Ortodoxă a Răsăritului (*Vostočnaja Pravoslavno-Kafoličeskaja Cerkov*)", Spener că „nu crede că religia luterană evanghelică nu are greşeală", iar Quesnel că neagă infailibilitatea papei. Legat de normele doctrinei, pietiştii nu „credeau şi nu vorbeau cu respectul cuvenit" despre crezurile şi mărturisirile Bisericii, de vreme ce preferau să le afirme doar relativ, „în măsura în care" (*quatenus*), nu în mod absolut, „pentru că" (*quia*) erau de acord cu Scriptura. În privinţa doctrinei harului confundau, din cauza insistenţei asupra înnoirii, harul cu faptele şi „îndreptăţirea" cu „unirea mistică" dintre Dumnezeu şi credincios, care era consecinţa acesteia. Iar chemarea lor la sfinţenie reprezenta o cădere din „păgînismul blasfemator

Dipp. *Hrt.* 3 (1706:48)

[romano-catolic]" într-un „iudaism caracterizat de zel fals şi de ipocrizie".

La un anumit nivel, astfel de acuzaţii bizare au servit doar pentru a demonstra corectitudinea impresiei larg răspîndite că educaţia teologică şi administraţia bisericească au pus un accent prea mare pe polemică, prejudiciind iubirea. Totuşi, adesea în ciuda intenţiilor lor, mişcările reformatoare au reuşit să relativizeze diferenţele de doctrină dintre Biserici, acordînd o importanţă mai mare diferenţelor existente în interiorul fiecărei Biserici între doctrină şi viaţă; iar prin apelul la eliminarea elementelor ofensatoare inutile din teologia creştină au contribuit la crearea noii apologetici. Mai presus de toate, efortul de a salva conţinutul obiectiv şi dogmatic al credinţei prin transpunerea sa într-o modalitate subiectivă şi etică avea să contribuie la transformarea acestor mişcări, împotriva voinţei şi intenţiilor lor, într-un „fenomen tranzitoriu", într-o „verigă de legătură" şi într-o „punte" către reinterpretările mult mai drastice ale mesajului creştin care aveau să apară.

Vezi *infra*, pp. 331-332

Vezi *infra*, p. 213

Hirsch (1960) 2:108-109; 148; 151

2 Obiectivitatea revelației transcendente

„Iluminismul este", potrivit unei celebre definiții de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, „eliberarea omului de sub tutela autoimpusă". Definiția continuă explicînd că starea de tutelă, „incapacitatea de a-și folosi propria înțelegere fără ajutorul altcuiva", putea fi caracterizată ca fiind autoimpusă „în cazul în care cauza sa nu rezidă în vreo slăbiciune a înțelegerii, ci în nehotărîre și în lipsa curajului de a-și folosi mintea fără îndrumarea altcuiva". De aceea, s-ar putea spune că cuvîntul de ordine al Iluminismului era: „Îndrăznește să cunoști (*sapere aude*)! Ai curajul să îți folosești propria înțelegere". Detaliile unei astfel de folosiri a înțelegerii au variat în mod semnificativ de la Iluminismul unei națiuni, perioade sau școli de gîndire la cel al alteia, astfel încît „nici o definiție a Iluminismului nu se potrivește tuturor oamenilor despre care se crede în mod obișnuit că ar aparține acestuia" și cu atît mai puțin tuturor culturilor în care a apărut de ambele părți ale Atlanticului în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Mai mult, în aceste culturi, a afectat diverse aspecte ale vieții și gîndirii în diferite moduri: educație și politică, știință și arte, filozofie și religie.

Hor. *Ep.* 2.40
Knt. *Auf.* (Cassirer 4:169)

May (1976) xiii

Aplicat tradiției creștine și doctrinelor sale, Iluminismul a reprezentat ceea ce s-a numit „revoluția potențialităților autonome ale omului asupra puterilor heteronome care nu mai erau convingătoare", adică autoritatea heteronomă a Bisericii și a dogmei sale și în cele din urmă autoritatea obiectivă a Scripturii și a revelației transcendente însești. Atunci cînd un teolog din secolul al XVIII-lea a definit ca „scopul continuu și mai presus de orice al noii religii" realizarea „iluminării oricărei persoane creștine, avînd ca țel o adorare și mai benevolă și mai curată a lui Dumnezeu", îi conferea sarcina de a da sens divin căutării de către individ a realizării depline a „potențialităților

Tlch. *Prot. Theol.* 2 (Braaten 1967:27)

Sem. *Rel.* 44 (Schütz 377-378)

Wlff. *Nat. Gott.* 177 (1744-I:191)
Conc. *Rel. riv.* 1.5 (1754-I:36-51); Bulg. *Kat.* 57 (1940:119-120)
Wlff. *Nat. Gott.* 522 (1744-II:183-185)
Amrt. *Rev.* 1.1 (1750:3)
Tol. *Myst.* 2.2 (1696:41)
Tin. *Chr.* 12 (1730:188-189)
Reim. *Apol.* 1.1.2.4 (Alexander 1:88)

autonome ale omului". Aceasta implica nu doar faptul că „întregul adevăr vine de la Dumnezeu", indiferent dacă venise pe căi naturale sau pe căile revelaţiei, ci şi faptul că o revelaţie adevărată trebuia să se autovalideze în acord cu „criteriile unei revelaţii divine". Pentru teologia romano-catolică, aceasta putea însemna că credincioşii nu ar trebui să fie de acord cu presupuse „revelaţii" particulare „ce contrazic tradiţia sau «bunul-simţ al credinciosului»", în timp ce pentru raţionalismul iluminist criteriile „înţelepciunii divine şi raţiunii sănătoase" erau singurele mijloace disponibile „pentru a distinge profeţiile şi voia lui Dumnezeu de imposturi şi tradiţii omeneşti", de vreme ce „a imagina vreo revelaţie externă ce nu depinde de raţiunea lucrurilor înseamnă a substitui lucrurile prin cuvinte". Acţiunea concertată de aplicare a acestor criterii la tradiţia acceptată a crezului creştin şi a catehismului a ridicat cîteva probleme – toate rezumate într-o singură întrebare a unei critici, publicată anonim, a acestei tradiţii: „Unde poate însă cineva să găsească un catehism *creştin*... care să separe ceea ce e *inteligibil în religie* de *tainele* neinteligibile şi de simplele relatări *istorice*?".

Minune, taină şi autoritate

Mt. 4, 1-11
Dost. *Fr. Kar.* 2.5.5 (Černecova 280)
Dost. *Fr. Kar.* 2.6.1 (Černecova 319)
Mēn. *Did.* 1.6 (Blantēs 64)

Atît criticii, cît şi apărătorii din secolul al XVIII-lea ai obiectivităţii revelaţiei transcendentale au recunoscut că erau – aşa cum se exprima un scriitor rus din secolul al XIX-lea care, deşi nu era un teolog profesionist, era un critic şi un apărător – „trei puteri, numai trei, capabile să cucerească şi să ţină conştiinţa captivă pentru totdeauna". Aceste trei puteri, enumerate în cele trei întrebări pe care ispititorul i le-a adresat lui Iisus, erau „minunea, taina[1] şi autoritatea" (*čudo*, *tajna*, *avtoritet*); pe ele se baza edificiul instituţiei şi învăţăturii Bisericii, iar „măreţia" autorităţii Bibliei consta în calitatea ei de mister şi minune. Această triadă, cu unele variaţii, era familiară în tradiţia

1. Taina este, în pasajul biblic la care se face referire, ascunsă diavolului: acesta nu ştia „taina cea din veac ascunsă" (Troparul Născătoarei de Dumnezeu, glas 4, *cf.* Rom. 16,25: „...cu descoperirea tainei celei ascunse din timpurile veşnice"), adică felul cum se va întrupa Izbăvitorul lumii, şi nu putea concepe că Dumnezeu cel atotputernic poate să Se facă om, motiv pentru care, ispitindu-L pe Iisus, I-a adresat, pentru a cerceta şi a se convinge, cuvintele: „Dacă Tu eşti Fiul lui Dumnezeu..." (Mt. 4,6) (n. trad.).

Fén. *Ep.* 11.viii.1689 (Masson 246-248); Gaz. *Prael.* 1.1.2.7-8 (1831-I:62-78); Zinz. *Off. Red.* 1.8 (Beyreuther 2-III:125-162)

Mayr. *Red.* 3 (1702:294-295)

Vezi vol. 4, pp. 358-359

Mayr. *Red.* 1 (1702:41-45)

Tol. *Myst.* 3.4 (1696:150)
Gtti. *Ver. eccl.* 1.2 (1763:7-25)
Lw. *Reas.* 3 (Moreton 2:107-113)
Pff. *Hist. theol.* 2.10 (1724-I:379)
Mrck. *Text. exerc.* 8.1 (Velzen 14:52); Swed. *Ver. Chr.* 8.501 (1771:320)
Terst. *Abr.* 1.5.21-22 (Becher 2:74)
Mēn. *Did.* 2.2 (Blantēs 107)

Wlff. *Nat. Gott.* 348 (1744-I:342-343)
Wer. *Diss.* 5 (Ryhinerus 1:93); Mrck. *Scrip. exerc.* 8.19 (Velzen 10:519)

Lw. *Reas.* 3 (Moreton 2:108)
Tin. *Chr.* 10 (1730:116)
Wer. *Diss.* 4.1 (Ryhinerus 1:73)

Strz. *Enchir.* 1.2 (1828:14)
Amrt. *Theol. eclec.* 4.2.2.2 (1752-1-IV:87-90)
Gaz. *Prael.* 1.1.2.8.205 (1831-I:70)

Tin. *Chr.* 12 (1730:192)
Lmp. *Betr.* 3.16 (1756-II:341)
Wlff. *Nat. Gott.* 450 (1744-II:61-62)
Tol. *Myst.* 3.4 (1696:152)
Wer. *Diss.* 4.1 (Ryhinerus 1:72-73)

Hdly. *Flt.* (1702:3); Mrck. *Comp.* 20.11 (Velzen 18:392); Zinz. *Zst.* 34 (Beyreuther 3-II:276-286); *Conc. Rel. riv.* 2.1.3 (1754-I:77-91)
Mrck. *Exeg. exerc.* 6.4; 6.8 (Velzen 9:95-98; 108)

ortodoxă răsăriteană a secolului al XVIII-lea, dar a apărut şi la apărătorii şi criticii din Vest. Astfel, un apărător al revelaţiei, într-un panegiric dedicat „binecuvîntatului nostru părinte Luther", descria cum reformatorul aderase în mod hotărît la autoritatea Scripturii, cuvîntul lui Dumnezeu, cu ajutorul căreia „dovedise tainele credinţei"; în altă parte, întrebîndu-se dacă Luther a avut sau nu o chemare din partea lui Dumnezeu, el a făcut legătura între problema autorităţii şi cea a minunii. Un critic al autorităţii creştinismului tradiţional descria cum, „atunci cînd alte subterfugii se dovedesc a fi inutile, adepţii tainei recurg la minuni ca soluţie salvatoare".

Soluţie salvatoare sau poate principala soluţie, minunea a devenit pe parcursul secolului al XVIII-lea un subiect central pentru „adepţii" diferitelor orientări şi denominaţiuni, care şi-au dat seama că „epoca noastră" se deosebea de cele de dinainte prin scepticismul faţă de minuni. Minunea putea fi definită ca o „depăşire a ordinii fireşti a naturii", ca „demonstraţie vizibilă a puterii dumnezeieşti", ca eveniment în care „lucruri create subzistente trec prin schimbări ce nu pot fi consecinţa propriei puteri" sau ca o „lucrare extraordinară a puterii dumnezeieşti, ce cutremură simţurile şi le provoacă uimire celor care o văd". Minunile aveau o relaţie ambiguă cu doctrina creaţiei: se putea argumenta că reprezintă un corolar necesar al credinţei în creaţie şi în Creator sau că este greşit să credem că Făcătorul „a abrogat regula propriului comportament", ceea ce, în orice caz, făcea doar rareori. Relaţia lor cu adevărul şi minciuna nu era ambiguă în acelaşi fel, pentru că o minune nu putea fi confirmarea unei minciuni dacă venea de la Dumnezeu. Aceasta nu făcea însă decît să sporească ambiguitatea, pentru că putea însemna că, „dacă minunile pot fi săvîrşite şi de fiinţe rele aşa cum sînt săvîrşite de cele bune, cea mai rea dintre religii poate avea cele mai multe minuni, întrucît are cea mai mare nevoie de ele". Faptul de a nega însăşi ideea că ele ar exista putea duce la negarea rebelă a existenţei lui Dumnezeu, dar trebuia ca ele să fie puse în legătură cu „scopul lor special şi important", fără de care erau de necrezut.

Din punct de vedere funcţional, cea mai folositoare definiţie a „ceea ce Scripturile şi noi numim minune" era: „aceleaşi lucrări sau lucrări de aceeaşi natură cu cele săvîrşite de Moise şi Hristos". Aceasta includea minuni precum trecerea lui Moise prin Marea Roşie, dar în sensul cel mai important însemna că întruparea Logosului şi

Mēn. *Did.* 2.6 (Blantēs 154)
Gaz. *Prael.* 1.1.3.3
(1831-I:106-125)

Spen. *Mess.* (1701:61-67)
Bert. *Theol. disc.* 29.6
(1792-VI:90)

Arb. *Des. myst.* 2.17
(1764:312)
Frnck. *Pass. Marc.* 11
(1724:310); Lmp. *Betr.* 1.18
(1756-I:407-406); Mmchi.
Orig. ant. 2.14.4 (1749-I:285)

Wer. *Diss.* 4.3
(Ryhinerus 1:88)

Wet. *N. T.* (1756:159)

Sem. *Frag.* 47 (1780:344)
Reim. *Apol.* 2.2.2.6
(Alexander 2:157); Sem. *Rel.*
29 (Schütz 244)

1Cor. 1,22

Gib. *Dec.* 15 (Bury 2:70)
Gtti. *Ver. rel.* 5.31.1
(1750-I:421-422)
Mēn. *Did.* 1.2 (Blantēs 15)
Bec. Lóp. *Nuev. Ab.* (1739:1);
Edw. *Rel. Aff.* 2
(Miller 2:148-149);
Frnck. *Pass. Marc.* 10
(1724:289-291)
Beng. *Gnom.* In. 2,11
(Steudel 330); Ost. *Arg. ref.*
In. 2 (1720-II:120-121)
Beng. *Gnom.* Mt. 8,32
(Steudel 62-63); Ost. *Arg.*
ref. Mt. 21,1-22 (1720-II:33)
Baum. *Pred.* 3.8
(Kirchner 3:621)
Deutsch. *Luth.* 2.3.2
(1698:92-93)
Mēn. *Did.* 5.1 (Blantēs 226)
Bert. *Diss. hist.*
(1753-I:249-250); Mos. *Vind.*
disc. 3.1.5 (1722:339-341)
Beng. *Gnom.* 1Cor. 15,12
(Steudel 675-676)
Baum. *Pred.* 2.11; 2.9
(Kirchner 2:370; 309)
Baum. *Pred.* 2.8
(Kirchner 2:278-279)
Span. *Ev. vind.* 1.45
(Marck 3:182-187)
Lang. *Paul.* 1.1.2 (1718:16)
Brnt. *Rom.* (1688:56-57)
Ost. *Arg. ref.* 1Cor. 12
(1720-II:217-218)
Mid. *Mir.* 4 (1749:119)
Baum. *Pred.* 3.1
(Kirchner 3:16-17)
Brnt. *Art. XXXIX.* 16
(1700:141)
Zinz. *Off. Red.* 21
(Beyreuther 2-IV:225-232)
Mrck. *Scrip. exerc.* 10.16
(Velzen 10:620); Reim. *Apol.*
1.5.1.3 (Alexander 1:688)
Mayr. *Red.* 14 (1702:771);
Drnd. *Fid. vind.* 3.53
(1709:508-511)

mîntuirea cîştigată de El erau cele „două minuni mari şi extraordinare". Hristos făcuse minuni care, ca dovadă că El era Mesia cel promis, nu erau „nici inventate de evanghelişti, nici săvîrşite prin puteri naturale sau magice"; celor trei ore de întuneric din Vinerea Patimilor, consemnate în toate cele trei evanghelii sinoptice, nu li se putea da o explicaţie naturală – rezultat al unei eclipse. Evenimentele din istoria Noului Testament erau mai greu de crezut fără relatările despre minuni decît dacă erau însoţite de acestea, însă, prin acceptarea „doctrinei complete [a lui Hristos] în toate componentele ei", aceste relatări aveau şi un sens.

Răspunzînd unor asemenea apologii, criticii vedeau minunile ca pe o concesie făcută contemporanilor lui Iisus care aşteptau un „semn", chiar dacă au crezut sau nu că minunile sînt autentice; scriitorii păgîni ai vremii nu au menţionat nimic despre întunericul din Vinerea Patimilor (chiar dacă apologeţii ortodocşi susţin că există dovezi la aceştia). Toţi au recunoscut că minunile generaseră „invidie" în rîndul contemporanilor şi că mulţi dintre cei care Îl urmaseră pe săvîrşitorul lor L-au abandonat cînd a fost răstignit. Minunile de la început, cum ar fi schimbarea apei în vin, au fost tratate cu o atenţie deosebită, în timp ce minunile cu caracter distructiv, cum ar fi blestemarea smochinului, au creat dificultăţi speciale. Mai presus de toate, era necesar să fie apărată, împotriva criticilor, „veridicitatea minunii zămislirii mai presus de fire" şi a naşterii lui Hristos, în care Maria a fost şi Fecioară, şi Maică a Domnului, şi a învierii Sale, care, datorită „legăturii dintre învierea lui Hristos şi învierea morţilor", fusese, în Biserica primară, o componentă specială a deplinei „minuni a mîntuirii".

Totuşi, locul minunilor în Biserica primară a provocat el însuşi diferite dificultăţi. Dacă minuni precum convertirea lui Pavel au demonstrat inspiraţia de către Duhul Sfînt a scriitorilor apostolici, atunci încetarea minunilor, cum ar fi cea a vorbirii în limbi, era o dovadă a faptului că ele „nu mai sînt necesare" pentru a garanta prezenţa Duhului şi că „nimeni nu mai e în stare să păcătuiască" împotriva Duhului Sfînt mărturisit în Evanghelii? Astfel de întrebări ţinteau nu doar interpretarea minunilor consemnate în Vechiul Testament, ci în primul rînd statutul pretinselor minuni postbiblice. Deşi aveau grijă să nu afirme că minunile sînt o atestare a validităţii presupuselor revelaţii particulare, apologeţii au susţinut că istoria

Amrt. *Rev.* 1.22 (1750:134-135)
Grig. Mont. *Vr. dév.* 19 (Gendrot 496-497);
Bert. *Theol. disc.* 1.6; 33.8 (1791-I:56; VII:125-126)
Gaz. *Prael.* 1.2.3.7.3.321 (1831-I:116)
Sem. *Rel.* 29 (Schütz 238-239)
Span. *H. e.* 2.8 (Marck 1:661-662)
Edw. *Rel. Aff.* 3.5 (Miller 2:309)
Mid. *Ltr. Rom.* (1729:62)
Tol. *Amyn.* (1699:42-43)
Mid. *Mir.* 4 (1749:147);
Tin. *Chr.* 8 (1730:90)
Socr. *H. e.* 1.12 (Hussey 1:90-92)
Bulg. *Kat.* 73 (1940:184)
Vezi vol. 1, p. 154
Bert. *Diss. hist.* (1753-III:192)

Nss. *Dipp.* 2 (1701:33)

Walt. *Mir.* 3 (1756:157)

Walt. *Mir.* 1 (1756:35)

Hdly. *Flt.* (1702:20)

Scriv. *Seel.* 2.1 (Stier 3:317);
Frnck. *Pred.* Adv. 2 (1699:14)
Hrn. *H. e.* 3.1.1 (Leydecker 1:300)
Schpf. *Luth.* 10.4-5 (1717:34-35); Lschr. *Dr. Pred.* 1 (1738:18, 27)
Apud Mid. *Mir.* int. (1749:xlii)
Gib. *Dec.* 15 (Bury 2:29-30)
Mmchi. *Orig. ant.* 2.17.3 (1749:409-413); Gaz. *Prael.* 1.1.3.4.288; 294 (1831-I:126-127); Gtti. *Ver. eccl.* 1.2.4.27 (1763:15)

Gib. *Aut.* 3 (Saunders 82-83)

Edw. *Rel. Aff.* 3.5 (Miller 2:309)

Mid. *Mir.* int. (1749:xciv)
Brnt. *Art. XXXIX.* 16 (1700:140-141)
Tol. *Myst.* 2.3 (1696:47)
Ost. *Cat.* (1747:17; 23); Ost. *Arg. ref.* In. 2; Mt. 17 (1720-II:121; 27)
Reim. *Apol.* 2.2.1.5 (Alexander 2:133-135);
Frnck. *Pred.* Trin. 19 (1699:16)
Tol. *Myst.* 2.3 (1696:49)
Mos. *Tol.* 10 (1722:51-52)

tuturor veacurilor era plină de minuni, demonstrînd superioritatea doctrinei romano-catolice față de cea protestantă. Contestatarii au negat astfel de minuni postbiblice chiar din secolul al II-lea, considerîndu-le „înşelăciuni dibace” şi „minuni mincinoase ale papistaşilor”, care fuseseră, „evident, croite sau copiate după originalele din păgînism”, probabil „inventate de păgîni şi de iudei”. De asemenea, au negat ca „neînsemnate” sau „falsuri neruşinate” minunile atribuite de tradiția ortodoxă unor personalități din secolul al IV-lea precum Spiridon sau lui Atanasie, principalul apărător al doctrinei niceene a Treimii, întemeietorul monahismului în lucrarea sa *Viața Sfîntului Antonie*. Adepții l-au apărat pe Atanasie nu doar pentru loialitatea față de Scaunul de la Roma şi pentru integritatea lui, ci şi pentru *Viața Sfîntului Antonie*; totuşi, ei făceau diferența între minunile biblice, care erau „chestiuni de credință”, şi aceste relatări „ale Părinților şi istoricilor bisericeşti din vechime”, a căror credibilitate trebuia cîntărită cu grijă şi care nu discreditau, în nici un caz, „şirul lung neîntrerupt de mari minuni” din Biblie. Astfel de distincții, care nu se potriveau prea uşor cu descrierile protestante ale minunilor „zilnice”, în special din timpul Reformei sau din apărările ulterioare ale cauzei protestante, puteau totuşi să aibă un efect opus celui scontat. Unii protestanți au fost determinați să conchidă că aceleaşi criterii care au autentificat minunile din Noul Testament susțineau, după cum afirmau romano-catolicii, şi „credința implicită că darul puterilor minunate a continuat în Biserică pe parcursul primelor patru sau cinci secole ale creştinătății” şi au ajuns să accepte, cel puțin pentru o vreme, „cele mai multe dintre doctrinele de bază ale papistaşilor”.

Mai adesea, concluzia conducea într-o direcție contrară: criteriile folosite pentru a discredita „minunile mincinoase ale papistaşilor” nu puteau să nu aibă efect şi asupra „istoriei doctrinei şi a minunilor Mîntuitorului nostru”, ca „temelie adevărată pe care se sprijină creştinătatea” şi „cea mai evidentă dovadă pe care ne-o poate oferi Dumnezeu”. Examinarea acestor dovezi din Noul Testament a arătat că despre minuni se spune că au generat credință, însă Iisus le-a făcut numai în prezența celor credincioşi. „La ce au folosit toate minunile”, atunci, „dacă doctrinele lui Hristos erau de neînțeles sau [dacă] am fost obligați să credem absurdități revelate?”, se întrebau cei care, aşa cum spuneau oponenții lor, refuzau să accepte

Wer. *Diss.* 4.1 (Ryhinerus 1:71)

Lw. *Reas.* 3 (Moreton 2:107); Stod. *Conv.* 15 (1719:85) Mrck. *Text. exerc.* 8.1 (Velzen 14:52) Berl. *Diss. hist.* (1753-I:227-228)

Hdly. *Flt.* (1702:6)

Hdly. *Flt.* (1702:20); Zinz. *Sieb.* 5 (Beyreuther 2-I:43)

Wer. *Diss.* 10.3 (Ryhinerus 1:179); Tor. *Car.* 1.3 (1779-I:164)

Mid. *Wat.* (1731:15)

Zinz. *Lond. Pred.* 2.6 (Beyreuther 5-I:200); Zinz. *Rel.* 5 (Beyreuther 6-I:78-79) Neum. *Fünf.* 1 (1726-I:172); Wer. *Diss.* 4.1 (Ryhinerus 1:74) Mid. *Mir.* 4 (1749:137) Aug. *Civ.* 22.5 (*CCSL* 48:812)

Gth. *Fst.* 1.766 (Trunz 31)

Pff. *Hist. theol.* 3.8 (1724-II:293-295)

Tol. *Myst.* 3.2 (1696:75)

Tol. *Pan.* 2.1 (1720:49)

orice minune contrară raţiunii. Minunile serviseră ca „scrisori de acreditare" care să demonstreze că „se cuvine să primim aceste doctrine bune şi adevărate, despre care nu am putea şti că sînt aşa dacă nu ar exista astfel de minuni", însă în această epocă nouă devenise necesar „să se demonstreze adevărul minunilor însele împotriva celor ce se încăpăţînau să nu creadă". Un tratat care începea cu o argumentare în favoarea adevărului doctrinei creştine în virtutea faptului că „există aici minuni mai mari şi mai multe decît altundeva" continua răsturnînd argumentul: „De vreme ce cred că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu... pentru că a învăţat o doctrină excepţională şi a fost cu totul şi cu totul bun şi sfînt, nu mă pot ataşa de această credinţă numai datorită numărului minunilor". În mod negativ, aceasta i-a putut determina pe apărătorii minunilor să-i atace pe oponenţii lor pentru că preferau „un obiect miraculos unuia mîntuitor", iar pe detractorii satirici să definească „divinul ortodox corect" drept ceva pentru care „nimic altceva decît miraculosul şi improbabilul" nu are importanţă. În mod pozitiv, însemna că, de vreme ce astfel de minuni nu stabileau credinţa, ci erau ele stabilite de credinţă, predicatorii tradiţionali au descris „credinţa creştinilor" ca „mai mare decît toate minunile" şi au parafrazat răspunsul apologetic augustinian potrivit căruia „această mare minune ne e de ajuns, că toată lumea a crezut fără să vadă vreo minune". Încă o dată, un om de litere, şi nu un teolog de profesie a oferit cea mai concisă şi mai expresivă formulare a acestei intuiţii potrivit căreia minunea provine din credinţă, nu credinţa din minune: „Cel mai iubit copil al credinţei e minunea".

Taina nu a avut o viaţă mai uşoară decît minunea. Secolul la începutul căruia cartea lui Toland *Creştinismul nemisterios* a devenit un subiect de dezbatere publică la nivel internaţional şi interconfesional va pune în mod repetat în discuţie definirea şi descifrarea tainei, în maniera în care a abordat influenţa Iluminismului asupra credinţei şi doctrinei creştine. „Taina" nu e doar un nume pompos dat ignoranţei: „Nu se poate spune despre ceva că e taină doar pentru că nu avem o idee corectă despre acel lucru sau o viziune clară şi unitară a tuturor proprietăţilor sale; dacă ar fi aşa, totul ar fi o taină". În altă parte, autorul specifica faptul că se opune unei folosiri a tainei care să conducă la „tiranie şi superstiţie", de vreme ce „tainele ce îi fac pe cei entuziaşti să se simtă bine" şi „ritualurile care îi vrăjesc pe cei simpli" sînt „cele

Tin. *Chr.* 11 (1730:170)
Span. *H. e.* 3.4 (Marck 1:721)
Tin. *Chr.* 8 (1730:85); Reim. *Apol.* 1.1.5.4 (Alexander 1:151-152)
Conc. *Theol. chr.* 1.3.2.11 (1772-III:57-61)
Alph. Lig. *Theol. Mor.* 3.1.1 (Gaudé 1:370); Mrcrd. *Off.* 7 (1722:26-28)
Cmrda. *Const. ap.* 2.13 (1732:147)
Amrt. *Theol. eclec.* 12.9.51 (1752-3-I:433)
Poir. *Oec. div.* 3.10 (1705-I:720); Ost. *Arg. ref.* Mt. 12,1-21 (1720-II:17); Krb. *Diar.* (1700:199-200)
Jcksn. *Rem.* (1731:14-15); Gaz. *Prael.* 2.2.102 (1831-II:30); Aug. *Doctr. creşt.* 2.20.30 (*CCSL* 32:54)
Span. *H. e.* 7.3 (Marck 1:1181-1182); Span. *Ev. vind.* 1.42 (Marck 3:166-171)
Tin. *Chr.* 11 (1730:168)
Mos. *Tol.* 28 (1722:152)
Tin. *Chr.* 8 (1730:99); Gib. *Dec.* 21 (Bury 2:350)
Strz. *Enchir.* 2.1 (1828:48); Wer. *Misc.* 14.2 (Ryhinerus 2:244); Zinz. *Soc.* 4; 13 (Beyreuther 1-I:40; 133)
Tol. *Myst.* 3.3 (1696:91)
Tol. *Myst.* 3.1 (1696:72-73)
Bulg. *Kat.* int. (1940:11); Sth. *Animad.* 1 (1693:6)
Mrck. *Exeg. exerc.* 10 (Velzen 9:177-180)
Lw. *Reas.* 3 (Moreton 2:103-104)
Mēn. *Did.* 5.3 (Blantēs 241); Bec. Lóp. *Sab. prod.* 1 (1752:7)
Wer. *Diss.* 18 (Ryhinerus 1:337)
Sth. *Animad.* 1 (1693:2); Zinz. *Lond. Pred.* 5.5 (Beyreuther 5-II:177)
Reim. *Apol.* 1.1.3.10 (Alexander 1:115)

două căi ce reuşesc întotdeauna să facă superstiţia să triumfe". Astfel de atacuri la adresa „superstiţiei" erau îndreptate, adesea în numele „simplităţii desăvîrşite" a ritualurilor creştinismului primar, în primul rînd împotriva romano-catolicismului şi a ortodoxiei răsăritene. Cu toate acestea, definiţiile romano-catolice sau ale ortodoxiei răsăritene, atîtea cîte au fost, care considerau „magia superstiţioasă" drept „religie falsă sau slujire nesănătoasă, indiferent dacă era adresată lui Dumnezeu sau unui dumnezeu fals", chiar dacă implica ritualuri creştine autentice sau folosirea Bibliei, erau acceptabile, poate cu completarea că se refereau la „toate ritualurile şi acţiunile exterioare ce nu conduc la acţiuni interioare", aşa cum au apărut aceste ritualuri în „toate sistemele perfecţionate ale legilor omeneşti ale neamurilor", cum ar fi gîndirea lui Platon sau Cicero, iar în rîndul creştinilor cel mai adesea în domenii precum practica euharistică şi cultul sfinţilor. Toate confesiunile recunoşteau existenţa pericolului superstiţiei atunci cînd „afirmau că superstiţia s-a strecurat în toate sectele", deşi în „celebra controversă care dezbătea dacă ateismul este preferabil superstiţiei" radicalii o considerau pe cea din urmă ca fiind un pericol mai mare, în timp ce teologii Bisericii percepeau ateismul ca o ameninţare mai serioasă, deşi le-au respins pe amîndouă.

Cu toate că învăţaţii radicali citau Noul Testament pentru a valida această înţelegere a tainei ca „pe ceva inteligibil de la sine, dar atît de ascuns pentru ceilalţi, încît nu poate fi cunoscut fără o revelaţie specială", studiul semantic al unor învăţaţi mai puţin sceptici în privinţa tradiţiilor acceptate a continuat să susţină distincţia tradiţională dintre „ascuns" şi „revelat" şi definiţia tradiţională a tainei: „ceea ce e, prin natura lucrurilor, de neînţeles în creaţie şi în providenţă". Prin definiţie, „o lucrare a înţelepciunii şi puterii divine" nu era doar „perfectă", ci şi „transcendentă". Iar dacă oricare dintre aceste lucrări avea „să fie judecată după noţiunile şi facultăţile noastre obişnuite", era „inutil" să încerci să convingi pe cineva să accepte „principalele taine ale credinţei" ca pe un „adevăr revelat de Dumnezeu, dincolo de puterea raţiunii naturale de a descoperi sau a înţelege". Cei ce apărau noua tendinţă de a acorda garanţie raţiunii împotriva acuzaţiei că aceasta va desfiinţa tot ce e tainic în religie încercau să identifice „nenumăratele chestiuni care nu pot în nici un fel fi considerate taine, dar care fac totuşi ca revelaţia să pară agresivă". Teologii Bisericii din secolul

al XVIII-lea, în încercarea lor de a stabili care dintre aceste chestiuni ar trebui considerate cu adevărat taine, răspundeau unei distincţii propuse între „religia interioară, reală", preocupată de morală, şi religia „exterioară", despre care se spunea că e „fără realitate" – o distincţie care li se părea că elimină, ca ireale, toate „adevărurile tainice şi instituirile lui Hristos".

Pentru ei, a fi teolog însemna în primul rînd a „propovădui tainele în transcendenţa lor". Aceasta implica obligaţia de a recunoaşte că „aceasta e o taină" şi apoi „de a o cunoaşte", ceea ce nu era acelaşi lucru cu a încerca să o înţelegi într-o manieră care împrăştie „taina Domnului în credincioşii Săi". Pentru a-şi îndeplini această obligaţie, ei au revizuit toate doctrinele creştine importante, care, aşa cum îşi dădeau seama şi opozanţii lor, erau promovate de Biserică drept „principalele taine ale credinţei". Problema răului trebuia privită ca o „taină", învierea trupului ca o „taină de nepătruns", iar doctrina predestinării ca o „taină cerească". O taină mare este „iconomia întrupării" Fiului lui Dumnezeu şi există şi alte elemente tainice în Evanghelii; însă credinţa se concentra mai presus de toate asupra „tainei lui Hristos pe cruce" şi asupra tainicului strigăt de deznădejde[1] al lui Hristos. Deşi folosirea „tainei" într-un pasaj noutestamentar referitor la căsătorie continua să ofere garanţii exegetice pentru includerea căsătoriei între cele şapte sfinte taine ale Bisericii, o exegeză mai precisă arăta că „nu căsătoria dintre oameni, ci unirea dintre Hristos şi Biserică este ceea ce se numeşte taină"; cu toate acestea, unii protestanţi considerau acum căsătoria însăşi ca „un prim principiu", „cea mai mare dintre taine" şi, în acest sens, o taină, iar alţii învăţau că va continua în ceruri.

Dintre toate tainele credinţei, dogma „întreitei uniri în Dumnezeu" era, prin consens ecumenic, cea mai importantă şi „mai înaltă taină a Domnului", însă acum, din cauza „ateilor şi ereticilor", devenise un „imens cîmp de luptă". Inversînd polaritatea obişnuită a Reformei, aceşti critici acuzau că dogma Treimii a fost stabilită de tradiţie şi nu putea fi demonstrată cu ajutorul Scripturii, în timp ce teologii romano-catolici şi ortodocşi răsăriteni căutau

Lechr. *Pens.* (1724:16)

Mayr. *Red.* 5 (1702:404)
Wer. *Diss.* 10.3
(Ryhinerus 1:177)

Nss. *Dipp.* 1 (1701:19-20)

Tin. *Chr.* 12 (1730:222)
Wer. *Diss.* 18 (Ryhinerus 1:337); Conc. *Rel. riv.* 3.4-6 (1754-I:372-384)
Frnck. *Pass. Marc.* 1 (1724:13)
Strz. *Enchir.* 2.4 (1828:67)
Scriv. *Seel.* 3.8 (Stier 5:57)
Mēn. *Did.* 5.3 (Blantēs 241); Zinz. *Off. Red.* 1.2 (Beyreuther 2-III:34-55); Terst. *Abr.* 2.1.17 (Becher 2:162-163)
Lw. *Ser. Cl.* 17 (Moreton 4:174); Terst. *Abr.* 2.6.5 (Becher 2:207); Brnt. *Art. XXXIX.* 2 (1700:55)
Ef. 5,32; vezi vol. 3, pp. 235-236; vol. 4, pp. 290-291; 325-326; 337
Ces. *V. Ges. Cr.* 1 (1830:8); Hno. *Theol.* 8.8.2.2 (1785-VIII:488)
Beng. *Gnom.* Ef. 5,32 (Steudel 774); Mrck. *Comp.* 29.35 (Velzen 18:576)
Zinz. *Zst.* 26 (Beyreuther 3-II:207); Zinz. *Gem.* 5 (Beyreuther 4-I:106); Zinz. *Aug. Conf.* 18; 20 (Beyreuther 6-II:195; 353)
Swed. *Cael.* 40.366 (1890:229)
Hno. *Theol.* 3.2.3.6 (1785-III:393-394)
Nss. *Dipp.* 2 (1701:24); Zinz. *Rel.* 1 (Beyreuther 6-I:8-9); Ors. *Ist.* 21.71 (1747-IX:332); Qnl. *Ex. piét.* 1.4 (1693:15)
Sherl. *Vind.* pr. (1690:A2r)
Pff. *Hist. theol.* 2.10 (1724-I:305)
Vezi vol. 4, pp. 226-227; 350
Sem. *Rel.* 26 (Schütz 220-222)
Bulg. *Kat.* 72 (1940:182)
Bert. *Theol. disc.* 7.4 (1792-II:15-17)

1. În original, *cry of deriliction*; strigătul lui Iisus de pe cruce: *Eli, Eli, lama sabahtani* (Mt. 27,46; Mc. 15,34), reluare a cuvintelor profetice ale psalmistului: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, ia aminte la mine, pentru ce m-ai părăsit?" (Ps. 21,1) (n. trad.).

Mĕn. *Did.* 2.1 (Blantĕs 93)
In. 1,49
Dipp. *Orth.* 4 (1699:51); Nss. *Dipp.* 2 (1701:24-25); Zinz. *Zst.* 44 (Beyreuther 3-II:351)
Swed. *Ver. Chr.* 3.177; 11.634 (1771:134; 386)
Apud Naud. *Kouak.* 7 (1699:28)
Tin. *Chr.* 12 (1730:206)
Jeff. *Ep.* 27.ii.1821 (Adams 402-403); Reim. *Apol.* int. 6 (Alexander 1:48)
Brnt. *Art. XXXIX.* 8 (1700:106)
Zinz. *Sieb.* 1 (Beyreuther 2-I:5-7); Zinz. *Gem.* 3 (Beyreuther 4-I:71-75)
Zinz. *Gem.* 27 (Beyreuther 4-I:368-380); Zinz. *Zst.*13 (Beyreuther 3-II:90)
Beng. *Brüd.* 1.1.12 (1751:57-73); Mos. *Vind. disc.* 1.5.7 (1722:105-106)
Sherl. *Vind.* 4 (1690:49)
Sth. *Animad.* 8 (1693:239)
Sth. *Animad.* 3 (1693:68-89)
Tin. *Chr.* 10 (1730:125)
Tol. *Myst.* 3.2 (1696:81)
Lschr. *Pens.* (1724:29-30)
Lschr. *Dr. Pred.* 1; 3 (1733:6; 61)

încă să o demonstreze din Scriptură, uneori numai din Scriptură, începînd cu „prima mărturisire a ortodoxiei", cuvintele lui Nathanael, „Rabi, Tu eşti Fiul lui Dumnezeu". Teologi care se contraziceau pe orice altă temă şi-au unit eforturile pentru a avertiza împotriva încercării de a face Treimea acceptabilă pentru raţiune; aceasta i-a determinat pe unii să o respingă ca pe „o taină a metafizicii" care „pervertise toată Biserica creştină", ca pe unul dintre acele „paradoxuri ortodoxe" ce erau de fapt „incomprehensibile", iar pe unii care o acceptau totuşi să critice faptul că se dădeau „multe explicaţii unei taine greu de înţeles... absolut necesară pentru mîntuire". Într-un efort de a da un sens Treimii „de nepătruns", Zinzendorf a descris Sfîntul Duh ca „Mamă", alături de Tatăl şi de Fiul, dar încercarea lui a fost respinsă ca o reînviere „obraznică" a vechii erezii. Încercarea unui teolog anglican de a da o „justificare" dogmei, descriind „cele trei persoane divine" ca fiind „atît de conştiente una de alta", încît erau „cu adevărat şi în sensul cel mai strict al cuvîntului una ca număr", l-a determinat pe un apărător al trinitarismului ortodox să aducă acuzaţii de triteism „autorului acestor noţiuni stranii şi heterodoxe referitoare la Treime", pe motivul că Treimea era una datorită identităţii de esenţă. Poziţia sa a fost, la rîndul ei, atacată de un opozant mult mai radical, care găsea că e „şocant" să presupui „că ordinele nesfîrşitei înţelepciuni nu sînt însoţite şi de dovezile lor"; căci, după cum spunea un alt contemporan, „nici Dumnezeu însuşi, nici vreunul dintre atributele Sale nu sînt atît de tainice pentru că nu avem o idee adecvată despre ele". Pe continent, un alt apărător al trinitarismului ortodox, respingînd afirmaţia insultătoare că doctrina Treimii este „o problemă lipsită de importanţă", a dedicat fiecare predică duminicală din anul bisericesc[1] 1732 afirmării argumentelor

1. Anul bisericesc are altă periodizare faţă de cel calendaristic. În tradiţia occidentală, el începe odată cu data Adventului (Naşterea lui Hristos) şi e periodizat în funcţie de marile sărbători ale anului şi de slujbele care se săvîrşesc în aceste perioade: în Biserica Romano-Catolică, de exemplu, există şase perioade liturgice (Adventul, Crăciunul, Boboteaza, Postul Paştelui, Paştele şi Cincizecimea), în cultul luteran sînt două (Naşterea şi Învierea) etc. În Biserica Ortodoxă, anul bisericesc începe la 1 septembrie şi e împărţit în trei mari perioade liturgice: Octoihul (numit după obiceiul de a se cînta pe cele opt glasuri la slujbele bisericeşti) începe a doua zi după Pogorîrea Duhului Sfînt şi se termină odată cu vecernia Duminicii vameşului şi a fariseului,

Sem. *Erkl.* 2 (1777:209)
Sem. *Erkl.* 2 (1777:191)
Sem. *Erkl.* 1.3 (1777:73)
Vezi vol. 4, pp. 155; 296
Brnt. *Art. XXXIX.* int. (1700); Mrck. *Exeg. exerc.* 44.1 (Velzen 9:703); Sherl. *Def.* 2 (1675:150); Wer. *Diss.* 15 (Ryhinerus 1:259)
Hdly. *Flt.* (1702:11)
Brnt. *Art. XXXIX.* 19 (1700:176-177)
Wer. *Diss.* 4.1 (Ryhinerus 1:71)
Reim. *Apol.* 2.1.2.3 (Alexander 2:43-44)
Ost. *Arg. ref.* pr. (1720:A3r)
1Rg. 28,7-25; Aug. *Civ.* 18.18 (*CCSL* 48:608); Bnl. *Anim. cr.* 15; 25; 35 (1751:15; 22; 40)
Beng. *Gnom.* In. 9,25 (Steudel 376)
Nmnn. *Spen.* (1695:55)
Frnck. *Mand. Scrip.* 10 (1706:114)
Vezi vol. 4, p. 321
Wlch. *Pol.* 3.2.1.2 (1752:605); Gtti. *Coll.* 3.9.1 (1727:589); Strz. *Enchir.* 1 (1828:1-44)
CTrid. 24. *Decr.* 4 (Alberigo-Jedin 763)

biblice în favoarea acestei doctrine, în vreme ce un istoric, referindu-se la cursul nesigur pe care îl urmase dezvoltarea doctrinei în epoca patristică, făcea deosebirea dintre o fundamentală „credinţă în Treime împărtăşită de toţi creştinii, chiar şi de cei mai simpli", şi întrebările pe care învăţaţii teologi erau obligaţi să le ridice cu privire la aceasta.

Însă problema minunilor şi cea a tainei puteau fi interpretate ca funcţiuni sau implicaţii ale chestiunii autorităţii, care putea, astfel, să devină încă o dată „articolul cel mai important de care... Biserica noastră [şi oricare altă Biserică] depinde", şi, de aceea, cheia către oricare altă doctrină. Deşi unii considerau că minunile reprezintă o confirmare a autorităţii, cel puţin în vremurile biblice, dacă nu şi în viaţa actuală a Bisericii, un teolog care accepta atît ineranţa Bibliei, cît şi credibilitatea minunilor putea spune că a dovedi minunile cu ajutorul Scripturii sau Scriptura cu ajutorul minunilor înseamnă „a căuta o premisă"[1]. Teologii care căutau să elimine orice „taină a credinţei" inutilă au invocat autoritatea Noului Testament, iar cei preocupaţi de apariţia superstiţiilor în Biserica primară puneau acest fenomen pe seama neglijării autorităţii scripturale; altora autoritatea Scripturii, a Părinţilor şi a bulelor papale le demonstra realitatea unei ordini supranaturale. Percepţia despre mişcarea pietistă era că aceasta făcuse din respingerea oricărei „autorităţi false" şi din „eliminarea autorităţii omeneşti" două dintre scopurile sale principale, pentru că i-a numit „mizerabili" pe interpreţii „care în determinarea sensului Scripturii depind numai sau chiar în primul rînd de autoritate", şi nu de experienţă.

Deşi teologii protestanţi au considerat autoritatea Bisericii o chestiune aranjată pentru romano-catolici, problema autorităţii ajunsese în realitate foarte sensibilă pentru toate denominaţiunile. Decretele Conciliului de la Trident instituiseră păcat de moarte neglijarea conştientă

---

cînd începe Triodul (numit după gruparea cîte trei a cîntărilor numite Canoane), ce ţine pînă la slujba Învierii; atunci începe Penticostarul (perioadă de 50 de zile, de unde şi numele), care durează pînă la Pogorîrea Duhului Sfînt (n. trad.).

1. În original, *begging the question*, echivalare în limba engleză a sofismului cunoscut în limba latină ca *petitio principii* şi care asumă ca premisă un enunţ ce are aceeaşi semnificaţie ca şi concluzia. Sofismul a fost formulat pentru prima dată de Aristotel în *Organon*, „Analitica primă", II, 16 (n. trad.).

Alph. Lig. *Theol. Mor.* 1.3.1.269 (Gaudé 1:548-549)
Grig. Mont. *Am. sag.* 8.97 (Gendrot 144)
1Cor. 2,7

a îndatoririi de a predica şi exista o nevoie disperată de „predicatori, în aceste vremuri, care să poată spune precum Sfîntul Pavel: «Propovăduim înţelepciunea lui Dumnezeu»". Accentul pus de protestanţi pe experienţă a provocat din nou eterna cercetare cu privire la „pericolele unei slujiri neînnoite" sau la capacitatea unui predicator necredincios de a rosti cuvîntul adevărat al lui Dumnezeu, iar reforma liturgică protestantă a făcut ca folosirea şi autoritatea Scripturii să fie chestiuni atît de importante, încît credibilitatea acesteia în calitate de cuvînt al lui Dumnezeu era „principiul pe care se întemeiază credinţa noastră". Potrivit unor observatori, acceptarea autorităţii Scripturii nu oferea o bază pentru discriminarea între învăţăturile ortodoxe şi cele eretice, de vreme ce, în ciuda apelurilor la „analogia credinţei", ambele doctrine şi-au schiţat interpretările proprii ale Scripturii, „bune sau rele, [conform] sistemelor şi formulelor greoaie ale celor cîteva mărturisiri"; discuţia despre autoritate a dus rapid la un cerc vicios[1]. De aceea, problemele legate de autoritate şi inspiraţia biblică nu trebuiau „socotite între articolele fundamentale ale credinţei creştine".

Tnnt. *Dang.* (1742)
Nss. *Dipp.* 1 (1701:23)
Ost. *Arg. ref.* pr. (1720:A1r)
Ost. *Cat.* (1747:21-25)
Ost. *Cat.* (1747:27)
Byl. *Com. phil.* 2.10 (1713-I:488)
Mrck. *Comp.* 2.45 (Velzen 18:57)
Tol. *Myst.* int. (1696:5)
Tin. *Chr.* 12 (1730:186)
Sem. *Erkl.* 1.3 (1777:65)

Aceasta se aplica mai presus de toate întrebărilor legate de relaţia dintre Scriptură şi Biserică ce apăruseră în timpul dezbaterilor Reformei pe tema canonului [Scripturii]. Teologii ortodocşi răsăriteni au prefaţat un catehism cu un inventar al canonului; în ciuda obiecţiilor protestante, romano-catolicii apărau expunerea [canonului] făcută la Trident. De vreme ce toţi trebuiau să se bazeze în principal pe mărturia unor autori creştini antici precum Eusebiu şi Ieronim, nevoia continuă „de a avea un canon al Scripturii făcut în spiritul acesteia" se manifesta în tensiunea dintre apelul unui teolog protestant la „o tradiţie mai presus de îndoială şi necontroversată" care să susţină canonul şi declaraţia sa conform căreia „autoritatea acelor cărţi nu derivă din vreun raţionament pe care Biserica l-a făcut referitor la ele". Una dintre „cele mai cunoscute" teme ale dezbaterilor Reformei, enunţată în formula augustiniană „Nu aş crede Evanghelia dacă nu m-ar îndupleca autoritatea Bisericii Catolice", ce era interpretată în sensul că măcar Biserica are autoritatea de a decide ce aparţine canonului şi ce nu, ajuta acum Biserica să demonstreze teza potrivit căreia „Biserica

Vezi vol. 4, pp. 248-249; 296-302; 308-310
Drnd. *Fid. vind.* 4.13 (1709:570-576); Sem. *Erud.* (1765-I:6-7)
Strz. *Enchir.* 1. pr. (1828:3-5)
Wlch. *Pol.* 3.2.1.20 (1752:627-628)
Allat. *Purg.* 41; 47 (1655:268-270; 294-299)
Span. *H. e.* int. 2-3 (Marck 1:489-490); Mos. *Vind. disc.* 3.2.3; 3.2.9 (1722:346; 365)
Tol. *Amyn.* (1699:59-60)
Brnt. *Art. XXXIX.* 6 (1700:81)
Gaz. *Prael.* 2.2.2.63 (1831-I:161)
Vezi vol. 4, pp. 297-298
Aug. *Ep. fund.* 5 (*CSEL* 25:197)
Vezi vol. 1, p. 313
Vezi vol. 4, p. 170

1. În original, *argument in a circle*, referire la sofismul cunoscut şi sub denumirea latină *argumentum in circulo* (n. trad.).

Romano-Catolică este mama şi învăţătoarea celorlalte [Biserici]", în timp ce protestanţii continuau să argumenteze că formula nu vorbea despre „autoritatea de a porunci", ci doar despre o „autoritate obiectivă a Bisericii, care crede Scripturile". Era, de asemenea, necesar ca teologia romano-catolică să clarifice faptul că o colecţie precum compilaţia de legi canonice a lui Graţian „nu are o autoritate" care îi transcende izvoarele.

Rugăciunea şi promisiunea lui Hristos garantaseră infailibilitatea lui Petru şi a succesorilor acestuia. Dar apărătorii autorităţii Bisericii Romano-Catolice, răspunzînd acuzaţiei că extind această autoritate de la probleme de credinţă la probleme practice, au creat o categorie de „probleme de evidenţă doctrinală" (de exemplu, dacă Arie propovăduise sau nu erezia atribuită lui), în virtutea cărora Biserica şi papa puteau avea pretenţii de infailibilitate atunci cînd vorbeau *ex cathedra*. Acest lucru nu însemna o „infailibilitate în general", cum o numeau criticii săi protestanţi, ci conţinea stipularea că, „atunci cînd definea articole ce ţin de credinţă şi de morală", papa vorbea numai „după ce şi-a demonstrat o sîrguinţă morală în determinarea sensului Scripturii şi al tradiţiei uniforme a Bisericilor" şi, în consecinţă, că el nu putea, imediat ce a fost ales, să-şi asume „rezolvarea tuturor controverselor teologice" care îi preocupau pe învăţaţi de ani întregi. În consecinţă, un papă care ar defini doctrina „în contradicţie cu tradiţia încetăţenită şi cu simţul evident al Bisericii" nu ar vorbi *ex cathedra* ; nici papa Honoriu I nu vorbise cu această autoritate. Opunîndu-se atribuirii de către romano-catolici a autorităţii unei tradiţii postbiblice „sărăcăcioase" şi pretenţiilor de a avea noi revelaţii, din rîndurile unor protestanţi şi romano-catolici, apărătorii autorităţii scripturale au mers pînă la a afirma că Duhul Sfînt nu ascunsese adevărul timp de secole, ci îl afirmase explicit cînd inspirase Scripturile.

A afirma că poate exista un cuvînt sau o silabă fără rost era, aşa cum afirma Vasile al Cezareei, pe care îl citau, o blasfemie, întrucît „cea mai sigură dintre axiome" era că nici cea mai mică parte a Scripturii nu poate fi desfiinţată: „revelaţia" implica „inspiraţie". Evangheliile erau „oracole ale înţelepciunii dumnezeieşti", iar doctrina apostolilor, fiind „dumnezeiască şi «vrednică de credinţă»", era inspirată şi atunci cînd un apostol folosea o formulare precum „N-am poruncă de la Domnul. Vă dau însă sfatul meu". Nu numai marile „adevăruri" ale Scripturii, ci şi

Ang. Sil. *CTrid.* 15 (1675:P10v-Q4v)
Pff. *Hist. theol.* 2.10 (1724-I:290)

Mrck. *Comp.* 2.7 (Velzen 18:24)

Bert. *Theol. disc.* 20.19 (1792-IV:177)

Lc. 22;32; Mt. 16,18
Gtti. *Ver. eccl.* 1.11.1.3 (1763:107)

Qnl. *Clém. IX.* pr (1700:viii); Qnl. *Déf. égl. rom.* 1.5 (1697:96); Budd. *Mod.* 20 (1720:556-557)

Amrt. *Theol. eclec.* 4.2.1.6 (1752-1-IV:55); Ors. *Ist.* 11.4; 11.29 (1747-V:5; 42)

Brnt. *Art. XXXIX.* 19 (1700:176)

Amrt. *Theol. eclec.* 4.2.1.4 (1752-1-IV:25-26)

Amrt. *Theol. eclec.* 4.2.1.4 (1752-1-IV:39-42); Drnd. *Diss.* 1.7.10 (1703:50)

Baum. *Pred.* 1.12 (Kirchner 1:400; 407)

Amrt. *Rev.* 1.2 (1750:6); Aug. *Cat. rud.* 6.10 (*CCSL* 46:130-131)

Dör. *Pet.* 3 (1718:13)

Vas. *Hex.* 10 (*SC* 26:382)
Frnck. *Pred.* Epif. 2 (1699:23-24)
Beng. *Gnom.* In. 10,35 (Steudel 381)

In. 10,35

Ost. *Arg. ref.* pr. (1720:A3r)
Grig. Mont. *Am. sag.* 12 (Gendrot 166-173)
1Tim. 1,15
Lmp. *Ghm.* 14 (1719-II:967)

1Cor. 7,25

Neum. *Marp.* 2.4 (1727:100)

Wlff. *Nat. Gott.* 249 (1744-I:252)
Deutsch. *Luth.* 1.4.2 (1698:35); Spen. *Bed.* 1.1.57 (Canstein 1:303-304)
Mrck. *Comp.* 2.23 (Velzen 18:38); Zinz. *Off. Red.* 1.8 (Beyreuther 2-III:129)
Mrchn. *Sacr. Bib.* 1.5 (1874:94)
Caj. *Mos.* Fac. 2,21-22 (1539:xxiv)
Drnd. *Fid. vind.* 2.3 (1709:212-214)

Sem. *Erkl.* 3 (1777:317)
Sem. *V. T. Int.* 1.4.50 (1773:188)

Sem. *Erkl.* 1.3 (1777:42)

Nss. *Dipp.* 1 (1701:19)

Sem. *Erkl.* 1.5 (1777:97)

Nss. *Dipp.* 1 (1701:11)
Deutsch. *Luth.* 1.2.6 (1698:14)

Amrt. *Theol. eclec.* 4.2.1.8 (1752-1-IV:67-68)

Vezi vol. 4, pp. 368-372

Edw. *Rel. Aff.* 3.6 (Miller 2:830)

Eug. Bulg. *Ort.* 5 (Metaxas 22)

Bulg. *Kat.* 61 (1940:132-134)

Eug. Bulg. *Ort.* 5 (Metaxas 24)

2Tim. 3,16

Vezi vol. 4, pp. 368-372

Tin. *Chr.* 13 (1730:328)

Frnck. *Mand. Scrip.* 6 (1706:72); Frnck. *Meth.* 1.9 (1723:26-27); Frnck. *Id.* 28 (Peschke 185)

Wet. *N. T.* (1756:110); Ost. *Arg. ref.* pr. (1720:A2r)

Ost. *Arg. ref.* pr. (1720:C2v)

„figurile ei de stil" și relatările istorice trebuiau explicate în așa fel încît să se evite impresia că Biblia ar putea vreodată să se contrazică. Ineranța care Îi aparținea lui Hristos în virtutea persoanei Sale s-a răsfrînt și asupra scrierilor sfinte ale Bibliei, astfel încît un franciscan îl putea acuza pe dominicanul Cajetan de „erezie" pentru că nega faptul că Eva fusese realmente creată din coasta lui Adam. Uneori, această afirmație conform căreia Biblia este fără contradicție însemna doar că „sursele primare ale religiei noastre au o origine divină în măsura în care ne comunică adevărurile creștine", dar nu că toate părțile Scripturii „au autoritate egală de la Izvorul dumnezeiesc". De vreme ce „toată lumea știe" că Luther nu a propovăduit inspirația verbală, în ciuda faptului că el s-a convertit citind Scriptura, s-a pretins că asemenea „critici libere" sînt mai conforme cu spiritul său decît ortodoxia imitatorilor lui, care au continuat să identifice „Scriptura" și „cuvîntul lui Dumnezeu" și să se apere de acuzația că ar învăța „doar o teologie a literei". Unii dintre adversarii lor romano-catolici aveau grijă să specifice că inițiativa divină în inspirație se extinde asupra „conținutului", dar nu și asupra „cuvintelor și a limbii" și că, prin urmare, ei nu predică o inspirație verbală în sensul în care era afirmată de ortodoxia luterană și reformată, ce declara că în procesul de inspirare a unui scriitor biblic „Duhul lui Dumnezeu poate să îi descopere... și să îi dicteze... taine ce altfel ar fi dincolo de capacitatea rațiunii sale". Ortodoxia de tip răsăritean afirma și ea inspirația (dacă nu cumva chiar inspirația verbală) a Scripturii, dar insista că înțelesurile multiple ale Scripturii inspirate puteau fi decise numai de „Biserica Catolică", nu de text. Iar citatul standard în favoarea doctrinei inspirației putea chiar să fie interpretat de protestanții radicali ca un principiu exclusivist: „Nu spune Sfîntul Pavel că numai ceea ce este de folos din Scriptură e inspirat de Dumnezeu?".

Interpretarea concretă a Scripturii putea, de aceea, să creeze dificultăți mai mari decît doctrina abstractă a inspirației. Francke avertiza că o dogmatică ce acordă o atenție exagerată întîietății exegezei biblice „se sprijină pe o temelie șubredă". Principiul „incontestabil" că nu doar cineva învățat, ci oricine poate, chiar fără a ști limbile originale, să extragă din Scriptură tot ce este necesar pentru mîntuire trebuia însoțit de avertismentul că, dacă cititorul nu are „discernămînt", este posibil ca rezultatul să fie o „periculoasă înșelare". Avea să devină curînd evident

faptul că diferite interpretări biblice se vor contrazice una pe alta, iar reguli metodologice precum căutarea „intenţiei autorului" sau „neghidarea după propriile păreri preconcepute, ci citirea într-o manieră nepărtinitoare" nu aveau consistenţă în faţa faptului evident că nu exegeza „nepărtinitoare", ci „sistemele şi formulările celor cîteva comunităţi" determinau cît de confesional interpretau exegeţii Scriptura. Astfel de interpretări confesionale scoteau adesea cuvinte sau pasaje din context. Dacă pentru „a emite o teorie sau a fundamenta o doctrină" erau necesare, de obicei, mai multe pasaje, părea „axiomatic" ca un text obscur să fie explicat, prin intermediul „analogiei, textului, contextului şi paralelismului", pe baza a ceea ce cuvintele Scripturii spun în alt pasaj, care nu e subiect al controversei. Pentru alţii, un conflict în care textelor li se puteau da diferite înţelesuri presupunea faptul că rezolvarea situaţiei era lăsată în seama raţiunii, a „luminii naturale sau a principiilor generale ale cunoaşterii noastre". Aceasta nu rezolva însă problema, atît timp cît pentru unii interpreţi alegoria şi tipologia erau necesare „pentru satisfacţia raţiunii noastre", în vreme ce pentru alţii nu era nevoie de ele. Între timp, pentru învăţătorii romano-catolici şi ortodocşi răsăriteni, toate acestea dovedeau încă o dată necesitatea ca Biserica să fie infailibilă.

Wer. *Misc.* 23.5 (Ryhinerus 2:344-345)
Lschr. *Unfehl.* 12 (1724:85)
Tol. *Myst.* int. (1696:5)
Wet. *N. T.* (1756:116); Reim. *Apol.* int. 5 (Alexander 1:46)
Brnt. *Art.* XXXIX. 9 (1700:115)
Lang. *Paul.* 2.2.1 (1718:331-332)
Wer. *Misc.* 23.4 (Ryhinerus 2:341); Zinz. *Lond. Pred.* 1.7 (Beyreuther 5-I:49)
Tin. *Chr.* 4 (1730:37)
Byl. *Com. phil.* 1.1 (1713-I:135)
Mid. *Wat.* (1731:21)
Sem. *V. T. Int.* pr. (1773:B1v)
Rndt. *Diss.* 4 (Salaville 24); Strz. *Enchir.* 1 (1828:1-44)

Vechiul Testament a fost, cel puţin la început, sursa multora dintre cele mai complicate – şi, după cum se credea, cele mai sigure – dileme exegetice. Deşi se spunea că are „acelaşi" conţinut ca şi Noul Testament, toţi interpreţii, chiar şi cei mai ortodocşi, se opuneau practicii utilizării în rugăciune a psalmilor imprecatori[1] împotriva duşmanilor personali. Cu toate că Toma de Aquino adoptase o exegeză mai literală a relatărilor referitoare la creaţie din Facere, interpretarea nonliterală a lui Augustin a „zilelor" nu fusese niciodată condamnată de Biserică; spre deosebire de viziunea standard a confraţilor lor, unii protestanţi recomandau insistent o asemenea interpretare nu numai a creaţiei, ci şi a căderii (pe care Augustin o

Ost. *Arg. ref.* pr. (1720:B3v)
Neum. *Rch.* 18 (1751:580)
Tom. Aq. *S. T.* 1.74.2 (*Ed. Leon.* 5:190-191)
Nrs. *Vind. Aug.* 4.9 (Berti 2:379-381)
Bert. *Theol. disc.* 11.2 (1792-II:184-187)
Lmp. *Theol. elench.* 4.6 (1729:23)
Sem. *Erkl.* 3 (1777:285)

1. Sînt psalmii care invocă răzbunarea lui Dumnezeu împotriva celor necredincioşi, consideraţi în mentalitatea veterotestamentară duşmani personali. După unii interpreţi, aceşti psalmi subliniază dreptatea lui Dumnezeu, Care nu lasă nepedepsită nedreptatea. Cei mai cunoscuţi psalmi imprecatori sînt psalmul 68 şi psalmul 108. În afară de aceştia, mai există referiri la distrugerea celor păcătoşi prin intervenţie divină în psalmii 51, 53, 55, 57, 68, 78, 82, 136, 138, 142 (n. trad.).

Aug. *Pecc. merit.* 2.22.36 (*CSEL* 60:107-108)

Ost. *Arg. ref.* Ps. 2; 8; 22 (1720-I:328; 331; 339) Reim. *Apol.* 1.5.2.2 (Alexander 1:727)

Reim. *Apol.* 1.5.1.1; 1.5.4.16 (Alexander 1:685; 813)

Ost. *Dz. serm.* 4 (1722:126-127) Ern. *Opusc.* 10 (Fritsch 447-448); Sem. *V. T. Int.* 1.3.38 (1773:105-108)

Sem. *Erkl.* pr. (1777:B4r)

Tin. *Chr.* 13 (1730:258-259); Jcksn. *Rem.* (1731:40-41)

interpretase literal). Unii au mers pînă acolo încît au numit interpretarea hristologică a Vechiului Testament, pe care cei mai mulţi dintre exegeţii creştini din toate Bisericile o aplicau încă, nimic mai mult decît o „neastîmpărată activitate a imaginaţiei", nu o exegeză care să fie luată în serios din punct de vedere intelectual, de vreme ce Vechiul Testament cuprindea cel mult „o înţelegere nedesăvîrşită a unor adevăruri ale religiei naturale". Interpreţii mai puţin radicali nu au dat un răspuns tranşant la întrebarea dacă pasajele din Vechiul Testament citate în cel Nou se refereau cu adevărat la Iisus Hristos, dar au specificat că, pentru a stabili o învăţătură care să fie în mod distinctiv doctrină creştină, trebuia ca aceasta să fie demonstrată „direct din izvoarele Noului Legămînt". Fără a argumenta întotdeauna pornind de la posibilele implicaţii ale unei poziţii opuse, apărătorii obiectivităţii revelaţiei din toate Bisericile au avertizat că o astfel de metodologie ameninţa nu doar minunile, ci şi taina, nu numai taina, ci şi autoritatea – nu doar pe cea a Bisericii, ci şi pe cea a Scripturii, iar în Scriptură nu numai autoritatea Vechiului Testament, ci şi pe cea a Noului Testament, şi în interiorul Noului Testament nu doar autoritatea apostolilor „cu totul neînţeleşi", ci şi pe cea a lui Iisus Hristos Însuşi.

Adevărurile contingente ale istoriei

Strz. *Enchir.* 7.3 (1828:304-321)

Mrck. *Scrip. exerc.* 10.16 (Velzen 10:620)

Tol. *Myst.* 3.3 (1696:118); Dipp. *Orth.* 6 (1699:90-91)

Mid. *Mir.* 5 (1749:231); Bl. *Unfehl.* 28 (1791:562-598)

Brth. *Prot. Theol.* (1947:384) Ern. *Opusc.* 13 (Fritsch 513-534)

Zinz. *Zst.* 17 (Beyreuther 3-II:105)

Minunile, tainele şi autoritatea – oricare ar fi fost statutul lor ştiinţific, filozofic sau teologic – erau probleme care ţineau şi de istorie. Se spunea despre ortodoxie că este cheia istoriei, iar apărătorul unei minuni biblice argumenta în favoarea credibilităţii ei cu ajutorul „istoriei minunatei întîmplări" şi a istoriei credinţei ulterioare în ea ; criticul supranaturalismului ortodox căuta anticipări istorice ale „aceleiaşi concepţii despre taină pe care o am eu", iar opozantul „supunerii credinţei noastre în mod implicit şi inexorabil simplei puteri a autorităţii" se străduia să demonstreze că aceasta „ar distruge cu siguranţă utilitatea întregii istorii". În dezvoltarea teologiei creştine, secolul al XVIII-lea (şi apoi al XIX-lea) a fost perioada pe care un teolog din secolul XX a numit-o „un refugiu general nu prea onorant al celor mai ascuţite minţi în studiul istoriei", în special al istoriei doctrinei.

Multe dintre aceste „minţi ascuţite" erau conştiente de rolul lor de pionierat. „Îi depăşesc pe alţi teologi", declara

Amrt. *Tom. Kemp.* 2.1.1-2 (1761:10)

Amrt. *Ep.* 1742 (Friedrich 62)

Pff. *Hist. theol.* 4. prol. (1724-III:1)

Pff. *Hist. theol.* 4.4 (1724-III:185)

Budd. *Phil. Ebr.* pr. (1720:A6v)

Ost. *Cat.* (1747:1-11)
Brnt. *Art. XXXIX.* pr (1700:iii-v)
Bnl. *Anim. cr.* ap. (1751:177-187)
Komn. *Prosk.* 3 (Christophoros 27)
Gtti. *Ver. eccl.* 2.2.13 (1763:224-230)
Bert. *Theol. disc.* 23.2 (1792-V:3)

un istoric „critic" romano-catolic atunci cînd investiga doctrina indulgenţelor, adoptînd „o nouă manieră de a trata controversele teologice mai cunoscute cu o mai mare exactitate, prin care expun istoria acestei doctrine". Un protestant contemporan lui îşi exprima „bucuria de a trăi într-o epocă în care această ramură a teologiei începe să înflorească", atrăgîndu-i pe „cei mai renumiţi şi mai eruditi" dintre învăţaţi: „Cuvintele nu pot exprima cît de nobil, cît de fascinant, cît de necesar, cît de util şi cît de vast este acest studiu al istoriei dogmei!". Ar putea să clarifice studiul istoriei filozofiei şi să fie clarificat la rîndul său de acesta. Istoria a fost folosită pentru a prefaţa un catehism, pentru a expune o mărturisire a Reformei, pentru a examina dezvoltarea vrăjitoriei, pentru a revizui conflictul dintre ortodoxia răsăriteană şi Islam, pentru a demonstra că Petru a fost „personal" în Roma şi că a existat o continuitate a doctrinei din vremurile apostolice – cu excepţia, evident, a unor „schimbări contingente şi accidentale".

Pus. *Hist.* 1 (1828-I:51)

Kierk. *Afs. Uvid. Eft.* 2.2.3 (Drachmann 7:74-85)

Una dintre cele mai ascuţite minţi din secolul al XVIII-lea, Gotthold Ephraim Lessing, pe care un anglican ortodox din secolul următor avea să-l descrie ca fiind „sceptic, dar probabil mai creştin" decît oponenţii săi ortodocşi, recunoştea că elementele „contingente" şi relative ale istoriei doctrinei nu puteau fi trecute cu vederea atît de uşor. Într-o formulă care a continuat să fie de actualitate şi în secolul al XIX-lea, el declara că „adevărurile istorice contingente nu pot servi vreodată ca dovezi pentru adevărurile necesare ale raţiunii"; „dacă nu am nici un fundament istoric pentru a obiecta la afirmaţia că Hristos a înviat un om din morţi", a continuat el, „trebuie, prin urmare, să consider că e adevărat că Dumnezeu are un Fiu după chipul Său?". Este o aberaţie logică „să trec de la acel adevăr istoric la o categorie total diferită de adevăruri şi să mi se ceară să îmi schimb conceptele metafizice şi morale în funcţie de aceasta". A aduce contraargumente era o aberaţie la fel de mare. Istoria a produs cel mult „o certitudine morală", al cărei rezultat era o conştientizare din ce în ce mai profundă a „diversităţii" inexplicabile. Un învăţat care pornise de la premisa „caracterului neschimbător al teologiei" a aflat din cercetările sale în domeniul „istoriei formelor publice ale doctrinei" că existase, la fel ca şi în alte arii ale cunoaşterii omeneşti, o „schimbare constantă" în teologie. Ca rezultat al unor asemenea argumente istorice, se plîngea un teolog, „nicicînd necredinţa

Less. *Bew.* (Rilla 8:12-14)
Reim. *Apol.* 2.3.1.4 (Alexander 2:186)
Amrt. *Tom. Kemp.* 2.1.25; 4. conc. 223 (1761:13; 251)
Rndt. *Diss.* 2 (Salaville 9)

Sem. *Erkl.* pr. (1777:A6r)

Sem. *Rel.* 21 (Schütz 182)

Sem. *Erkl.* pr. (1777:A6r-A6v)

nu s-a răspîndit aşa de mult în alte epoci ca acum, cînd aceste argumente sînt manipulate pentru a se obţine avantajul maxim", căci copiii neortodocşi au tras concluzii radicale din învăţătura istorică a profesorilor lor ortodocşi. Această „nouă religie creştină" radicală „a apărut dintr-o nouă istorie" ; dar, „de vreme ce cunoaşterea istorică precedă cunoaşterea universală", se putea pretinde că „religia creştină, pentru că are un conţinut istoric atît de bogat", ar putea servi ca o cale de acces la religia universală.

Teologia istorică trebuia să se separe de alte ramuri ale teologiei. Întrucît „istoricii pot fi suspectaţi că-şi descriu eroii aşa cum le-ar plăcea lor să fi fost, şi nu cum au fost în realitate", era esenţială distincţia între a scrie istorie şi a scrie un panegiric. Distincţia dintre teologia istorică şi cea polemică era un element important în relaţia schimbătoare dintre romano-catolicism şi protestantism şi, probabil, dintre romano-catolicism şi ortodoxia răsăriteană. Un teolog protestant critic a fost în stare să afirme despre Epifanie, redutabilul polemist din secolul al IV-lea, că nu este decît un biet „scriitoraş" ; însă chiar şi un istoric protestant ortodox l-a criticat pe Epifanie pentru faptul că l-a ponegrit pe Origen, iar un romano-catolic ortodox găsea că Epifanie nu a tratat erezia într-un spirit suficient de istoric, în timp ce altul a respins interpretarea pe care acesta a dat-o altor probleme istorice. Dintre toate metodele de a trata teologia polemică, cea care se impunea acum cel mai mult, în locul vechii „vînători de eretici", începea cu „o relatare istorică a originii, dezvoltării, vicisitudinilor, diferitelor doctrine şi scriitorilor principalelor secte". A critica utilizarea abordării istorice în cazul doctrinei Vechiului Testament era „extrem de părtinitor şi de neistoric" ; în schimb, refuzul de a folosi istoria doctrinelor pentru a se angaja în dispute partizane îi putea aduce istoricului acuzaţia că se ascunde în spatele izvoarelor fără a se implica personal. Deşi principalul său protejat era puternic atras de acest domeniu, unul dintre exponenţii iluştri ai angajamentului personal faţă de religie din acest secol era – iar criticii şi discipolii erau de acord asupra acestui fapt – cel mai vulnerabil cînd venea vorba de studiile istorice.

Cu toate acestea, chiar şi el şi asociaţii săi erau dispuşi, ca şi ceilalţi, să caute precedente în istorie şi să tragă învăţăminte din ele. Teologii conservatori găseau în istorie un model pentru relaţiile dintre Biserică şi stat, dovezi

Edw. *Rel. Aff.* 3.5 (Miller 2:305)

Mos. *Tol.* 6 (1722:20-21)

Sem. *Rel.* 42 (Schütz 353-354)

Ern. *Opusc.* 13 (Fritsch 514)

Tol. *Milt.* ded. (1699:7)

Ors. *Ist.* pr. (1747-I:viii)

Bl. *Unfehl.* 26 (1791:533)

Anf. *Pan. serm.* 3 (1817:29)

Sem. *Erkl.* 2 (1777:236)

Span. *H. e.* 3.9 (Marck 1:765)

Pnch. *Dict.* pr. (1736:C2v)
Gtti. *Ver. rel.* 5.40.1 (1750-I:463-464)

Wlch. *Pol.* int. (1762:16-17)

Sem. *Frag.* 1 (1780:9; 1)
Ost. *Dz. serm.* 2 (1722:44);
Sem. *Erud.* (1765-I:7-8)
Budd. *Phil. Ebr.* pr. (1720:A8v)
Apud Budd. *Mod.* 8; 20 (1720:507; 554)
Zinz. *Aug. Conf.* 19 (Beyreuther 6-II:308)

Mayr. *Mis.* 5.2 (1692:47-48);
Canst. *Spen.* 15 (1711:41)

Hrlss. *Enc.* 2.5.13 (1837:232-233)

Spen. *Gtts.* ep. ded. (1680:A6v)

Bert. *Aug.* pr. (1747-I:lxi)

Bulg. *Kat.* 62 (1940:139-140)
Wer. *Misc.* 15.7 (Ryhinerus 2:270)
Mrck. *Pent.* Fac. 49,10 (Velzen 1:124; 127)
Lmp. *Hist.* prol. (1747:1-2)
Frnck. *Meth.* 4.6 (1723:263)
Lw. *Bngr.* 1 (Moreton 1:9)

Rndt. *Diss.* 4 (Salaville 23)
Zinz. *Gem.* 30 (Beyreuther 4-II:30-48)
Rndt. *Lit. Or.* int. 1.8 (1716-I:lxxiii)

Tin. *Chr.* 13 (1730:281);
Sem. *Rel.* 32 (Schütz 261)
Reim. *Apol.* 1.1.5.9 (Alexander 1:167)

Tin. *Chr.* 11 (1730:160-161)

Sem. *Erud.* (1765-II:125)

Sem. *N. T. Int.* 2.1.68-69 (1767:173)

Bl. *Unfehl.* 28 (1791:562-598)

Sem. *N. T. Int.* 2.2.72 (1767:182)

Edw. *Rel. Aff.* 3.5 (Miller 2:303); Lw. *Ser. Cl.* 17 (Moreton 4:177)

Less. *Bew.* (Rilla 8:12)
Wlff. *Nat. Gott.* 105 (1744-I:79)

Vezi vol. 4, pp. 80-84

Gib. *Dec.* 15 (Bury 2:2)

Jcksn. *Rem.* (1731:31)
Byl. *Com. phil.* 2.1 (1713-I:268)
Nrs. *Syn. quint.* 9.2 (Berti 2:73)
Span. *H. e.* 1.2 (Marck 1:522); Mrck. *Syl.* 1.1 (Velzen 15:1)

ale guvernămîntului şi providenţei divine, o sursă de rezolvare a enigmelor profeţiilor scripturistice, o confirmare a adevărului cuvîntului lui Dumnezeu şi o bază pentru „prudenţa" creştină; pentru unii dintre ei, istoria confirma şi „succesiunea neîntreruptă" a episcopilor hirotoniţi. Existaseră greşeli istorice legate de auctorialitatea liturghiilor; şi era o lecţie a istoriei faptul că, în ciuda atacurilor lor la adresa ritualismului, protestanţii nu reuşiseră să evite ceremoniile religioase şi că „viclenia popească şi superstiţia" fuseseră fenomene cronice ale istoriei ecleziastice, împreună cu „un labirint de nenumărate, inutile, lipsite de iubire" certuri pe tema ortodoxiei şi cu interpretarea mereu greşită a părerilor adversarilor. Din istoria controverselor dintre învăţaţi se putea vedea că diferenţele legate de „chestiuni în privinţa cărora nu există cunoştinţe ferme şi sigure" nu au afectat certitudinea credinţei şi că, pînă şi în chestiuni care au afectat-o, diferenţele de credinţă erau inevitabile. Sub titlul „rezultate ale acestei istorii", o dogmatică romano-catolică revizionistă propunea redefinirea autorităţii de verificare[1] şi a celei doctrinale. Totuşi, în toiul acestor eforturi de „întoarcere la situaţia din vremurile [trecute]" pentru a le înţelege, erau unii care, deşi nu erau istorici, şi-au dat seama de nepotrivirea „forţei argumentelor extrase din istorie pentru adevărul creştinătăţii" şi de cea a argumentelor istorice „contingente" folosite împotriva lui. Atribuindu-I lui Dumnezeu o „cunoaştere a întregii istorii", inclusiv a contingenţelor şi cauzelor sale primare, nu-i garanta o cunoaştere similară istoricului obişnuit. „Teologul îşi poate permite", după părerea unui istoric, „sarcina plăcută de a descrie religia ca fiind pogorîtă din ceruri, înveşmîntată în puritatea ei originară"; istoricul însă avea „datoria mai tristă" de a prezenta „inevitabilul amestec de greşeli şi distorsiuni pe care ea le-a asimilat de-a lungul unei lungi sălăşluiri pe pămînt".

Recunoaşterea limitărilor inerente ale metodologiei istorice putea rezulta şi din practica studiului istoric. Naiva autosugestionare că „bunul-simţ este întotdeauna suficient pentru a decide probabilitatea mai mare sau mai mică a evidenţei istorice" era în contradicţie cu descoperirea că „evidenţa e o calitate relativă". Aceasta nu se aplica doar datei morţii lui Iustinian, ci şi datei naşterii lui Hristos. Dacă, atunci cînd se studiau dezvoltările recente

1. A corectitudinii doctrinei (n. trad.).

și contemporane era necesar să se recunoască faptul că „o istorie a realităților dogmatice este mult mai dificilă decît Qnl. *Clém. IX.* int. (1700:1) una care se ocupă de evenimente obișnuite", acest lucru era valabil mai ales pentru realitățile dogmatice din tre- Dipp. *Hrt.* pr. (1706:B1v) cutul Bisericii; un motiv era și faptul că „istoria domes- Sem. *N. T. Int.* 1.2.39 (1767:89) tică" a doctrinei și vieții bisericești fusese adesea ținută secretă. Una dintre cele mai mari dificultăți a apărut atunci cînd au fost abordate „așa-zisele istorii ale ereziei", Mos. *Vind. disc.* 1.5.1 (1722:88) căci, cu cît acestea se apropiau mai mult de originile creștinismului, cu atît deveneau mai de neînțeles. Allat. *Syn. Eph.* 50 (1661:274-285); Mmchi. *Orig. ant.* 1.3.17 (1749:146) Mid. *Ltr. Rom.* (1729:38); Tol. *Milt.* (1699:91-92); Tol. *Amyn.* (1699:14-15) Pff. *Hist. theol.* prol. (1724-I:7-8) Frnck. *Pred.* Laet. (1700:12-18) Bert. *Theol. disc.* 29.6 (1792-VI:91-93); Eus. *H. e.* 1.13.6-10 (*GCS* 9:86-88) Vezi vol. 1, pp. 351-355 Vezi vol. 4, pp. 137-138 Bert. *Diss. hist.* (1753-III:149-152) Mos. *Vind. disc.* 1.6.10 (1722:146-149) Deși unii teologi au obiectat la acuzațiile de falsificare și modificare totală, părea necesar să se admită că izvoarele fuseseră uneori modificate prin introducerea unor „falsuri grosolane". În secolul al XVIII-lea unii erau încă gata să atribuie o mare probabilitate autenticității unor documente apocrife precum *Căutări clementine*, a corespondenței dintre Iisus și Abgar al Edesei și a scrierilor semnate sub pseudonim ale lui Dionisie Areopagitul (deși mulți erau deja dispuși să abandoneze *Donația lui Constantin*, în ciuda nobililor ei apărători); însă chiar și un învățat atît de informat precum Augustin confundase diferite erezii vechi. Evoluția creștinismului primar era atestată din punct de Sem. *Rel.* 4 (Schütz 32) vedere istoric de izvoare mai presus de orice îndoială; dar în lucrul cu aceste texte, „în special cu cele care privesc Lmp. *Ew. Str.* 2 (1729:248) puncte de doctrină", contextul istoric, inclusiv cel oferit Sem. *Erud.* (1765-II:17-18) Sem. *N. T. Int.* 1.1.1 (1767:28) de istoria laică, era o componentă esențială pentru determinarea înțelesului cuvintelor-cheie și al conceptelor.

Terst. *Abr.* 1.11-14 (Becher 2:119-156) Periodizarea istoriei Bisericii era o sarcină metodologică și teologică. Felul în care ortodoxia răsăriteană înțelegea Biserica și istoria ei a condus la o diviziune tipică: epoca de la Hristos la Constantin, ca primă perioadă; epoca celor șapte concilii ecumenice („la care Biserica occidentală a participat ca o adevărată Biserică-soră"), a doua perioadă; perioada cuprinsă între schisma dintre Strz. *Enchir.* 5.1 (1828:192-193) Răsărit și Apus și căderea Constantinopolului, a treia, iar din 1453 pînă în prezent, a patra perioadă. Vezi vol. 3, pp. 322-324 În Apus, dispensaționismul apocaliptic al Evului Mediu tîrziu se preocupase de o schemă a perioadelor pentru care para- Mrck. *Apoc.* pr. 5-6 (Velzen 8:B2r-B3r) grafele finale[1] din *Cetatea lui Dumnezeu* a lui Augustin referitoare la cele șapte ere ale istoriei omenirii ținuseră Aug. *Civ.* 22.30 (*CCSL* 48:865-868) loc de program; teologia reformată a legămîntului redeșteptase interesul pentru stadiile succesive – natură, lege

1. În *De civitate Dei*, XXII, 30.5 (n. trad.).

Vezi vol. 4, pp. 384-395
Bianch. *Pot.* 2.1.2 (1745-III:116)

Ors. *Ist.* 1.1 (1747-I:1)

Ern. *Opusc.* 13 (Fritsch 531)
Hrn. *H. e.* 1.1.15 (Leydecker 1:119); Span. *H. e.* 11.5 (Marck 1:1525-1532)

Hrn. *H. e.* 1. int. (Leydecker 1:99)

Lmp. *Ghm.* 12 (1719-I:716)

Lmp. *Hist.* 2.21 (1747:71-72)
Mrck. *Apoc.* pr. 35-37 (Velzen 8:B3v-B4r)

Vezi vol. 3, p. 324; vol. 4, pp. 137, 348-349

Strz. *Enchir.* 1.3 (1828:24-25)
Coz. *Graec.* 4.16.484 (1719-II:283)
Ors. *Ist.* 10.81 (1747-IV:329-380); Bert. *Diss. hist.* (1753-III:46); Span. *H. e.* 4.3 (Marck 1:826); Lmp. *Hist.* 2.5 (1747:137)

Zinz. *Soc.* 2 (Beyreuther 1-I:20-21); Byl. *Com. phil.* 4.30 (1713-II:433); Bl. *Unfehl.* 13 (1791:144-145)
Vezi vol. 4, pp. 196-197
Reim. *Apol.* 1.1.5.5 (Alexander 1:153)

Bl. *Unfehl.* 14 (1791:204-214)

Vezi vol. 1, pp. 340-347

Nrs. *Hist. pel.* 2.11 (Berti 1:330); Bert. *Theol. disc.* 15.3 (1792-III:170-172)

Vinc. Ler. *Comm.* 2.3 (Moxon 10)
Hcks. *Ltrs.* 1 (1705:30-31)

şi har – ale istoriei relaţiei lui Dumnezeu cu poporul Său. Întrucît „organizarea exterioară după care e guvernată Biserica" nu era „o lucrare inventată de om", ci o instituţie a lui Hristos Însuşi, se putea susţine că viaţa lui Hristos trebuia inclusă la începutul istoriei Bisericii; însă consideraţii teologice şi metodologice pledau pentru a se începe cu Faptele Apostolilor, nu cu Evangheliile.

Avînd în vedere precedentul istoriografic al reformatorilor, era de aşteptat ca istoricii protestanţi să considere apariţia papei antihrist şi a Reformei ca repere ale unor diviziuni majore. Un sistem al teologiei istorice identifica trei etape: din timpul lui Hristos pînă la apariţia Antihristului, de la apariţia acestuia la Reformă şi de la Reformă pînă în prezent. O periodizare mai elaborată distingea şase perioade (epoca apostolică, perioada de pînă la Constantin, de la acesta pînă la apariţia Antihristului, de la acesta pînă la Reformă, de la Reformă pînă la Tratatul de la Passau din 1552 şi din acest an pînă în prezent), cu o a şaptea perioadă ce abia urmează. Exista totuşi o puternică „prejudecată faţă de sistemul perioadelor" care funcţiona în astfel de constructe istorice. Ca şi înainte, convertirea lui Constantin era cel mai evident punct de diviziune nu numai între epoci istorice, ci şi între teorii istorice în cadrul taberelor denominaţionale: hagiografia ortodoxă răsăriteană continua să-l privească pe împărat ca pe un sfînt; romano-catolicii conservatori insistau asupra faptului că el nu fusese sursa autorităţii papale, iar ambele tabere, împreună cu istoricii protestanţi, salutau convertirea sa specială, „deşi nu completă", ca evenimentul care adusese pacea în Biserică; criticii protestanţi şi romano-catolici atacau folosirea de către Constantin a puterii politice pentru a impune ortodoxia doctrinală şi (reflectînd doctrina justificării, a lui Luther) considerau că el „crede şi este ateu în acelaşi timp".

Aceste diferenţe istoriografice reflectau altele în privinţa înţelegerii teologice a Antichităţii creştine şi a autorităţii acesteia. Cel „mai precis şi mai atent" standard al acestei autorităţi a fost enunţat în *Commonitoriul* lui Vincenţiu de Lerin, care apăruse în zeci de ediţii şi traduceri în secolul al XVII-lea în toată Europa (deşi era recunoscut faptul că, fiind semipelagian, Vincenţiu vizase la început în lucrarea sa doctrina augustiniană a harului): ceea ce se crezuse „pretutindeni, întotdeauna şi de către toţi" (*ubique, semper, ab omnibus*). Anglicanii citau acest standard ca pe un principiu şi îl aplicau pentru a pune în

Brnt. *Art. XXXIX.* 9 (1700:113-115)

discuţie poziţia normativă a doctrinei augustiniene, deşi conştientizau faptul că scriitorii romano-catolici „folosesc această prejudecată care favorizează vechimea primordială ce predomină chiar şi în această ţară protestantă, pentru a-i atrage pe cei slabi de partea cauzei lor". În ciuda apărării lor, romano-catolicii erau provocaţi de opozanţii protestanţi să nu se rezume la citarea acestui principiu şi să elimine „doctrine eretice noi" precum purgatoriul şi refuzul de a le oferi laicilor Biblia şi împărtăşania din potir.

Mid. *Mir.* int. (1749:xli)

Gtti. *Coll.* 3.1.4 (1727:433)

Mayr. *Red.* 1 (1702:184-185)

Deşi era evident că, aşa cum spunea un scriitor din secolul al XIX-lea, „regula lui Vincenţiu nu are un caracter matematic sau demonstrativ, ci unul moral şi cere o gîndire practică şi bun-simţ pentru a fi aplicată", ea postula existenţa unui consens patristic care, deşi nu era chiar „înţelegerea unanimă a vechilor învăţaţi", constituia şi pentru protestanţii ortodocşi „o mărturie a Bisericii, deşi sub nici o formă un principiu al credinţei". De aceea, vorbeau despre „puritatea creştinătăţii din acele prime veacuri", cel puţin „în comparaţie cu cele care au urmat", elogiindu-le pentru „credinţa corectă referitoare la Sfînta Scriptură, Treime, dumnezeirea lui Hristos, îndreptăţire şi Împărtăşanie". Totuşi, chiar în privinţa unora dintre aceste doctrine, secolele respective nu păreau să prezinte o ortodoxie complet unificată. Aşa cum indicau criticile lui Augustin, milenarismul fusese larg răspîndit; însă, aşa cum recunoşteau erudiţii protestanţi, nu acelaşi lucru se putea spune şi despre doctrina îndreptăţirii. În secolul al II-lea doctrinele antropomorfice despre Dumnezeu circulaseră printre învăţătorii ortodocşi şi chiar „la întrebarea «Cine este Iisus Hristos?» obişnuiau să dea răspunsuri foarte diferite".

Newm. *Proph. Off.* 2.6 (*Vi. Med.* 1:55-56); Newm. *Dev.* int. 8 (Harrold 11-12)

Amrt. *Theol. eclec.* 3.2.4 (1752-1-II:121)

Nmnn. *Er.* (1701:187)
Ost. *Corrupt.* 2.1 (1700-II:6); Terst. *Abr.* 2.15; 2.16.2 (Becher 2:309-319); Wsly. *Serm.* 4.1.10 (Baker 1:165)

Lmp. *Hist.* 2.3 (1747:95)

Aug. *Civ.* 20.7 (*CCSL* 48:708-712)

Bert. *Theol. disc.* 3.8 (1792-I:138-139); Amrt. *Theol. eclec.* 1.4.5 (1752-1-I:76)
Vezi vol. 4, pp. 199-200; 312-313
Poir. *Fid. rat.* 3.2.6 (1708:34-35)
Bert. *Theol. disc.* 2.2 (1792-I:75)
Sem. *Rel.* 3 (Schütz 29-30)

Imitînd apologiile Reformei, polemicile protestante au căutat să opună un consens patristic doctrinei romano-catolice moderne. Însă cercetarea istorică se combinase cu schimbarea teologică pentru a clarifica faptul că „unii Părinţi li se opuneau altora, aceiaşi părinţi se contraziceau singuri, exista un consens al Părinţilor dintr-o epocă ce se opunea consensului Părinţilor din altă epocă, Biserica dintr-o epocă împotriva Bisericii din altă epocă". Părinţii din vechime fuseseră „extrem de creduli şi superstiţioşi"; „labirinturile" lor nu erau necesare într-o epocă a raţiunii. Iustin Martirul se făcuse vinovat de „greşeli"; Irineu a fost „un depozitar şi un susţinător al tradiţiilor apostolice", dar autorul unor „scrieri mizerabile"; Tertulian a fost un erudit învăţat, dar şi o „dilemă" teologică; Clement

Jwl. *Apol.* 3 (Booty 41)

Lmp. *Hist.* 2.5 (1747:137)

Chil. *Rel. Prot.* 6.56 (1727:271); Tin. *Chr.* 13 (1730:291-292); Tol. *Myst.* int. (1696:2)

Mid. *Mir.* pr. (1749:xxxi)

Tol. *Myst.* pr. (1696:xxiii)

Bert. *Diss. hist.* (1753-II:128)

Mid. *Mir.* 3 (1749:44)
Sem. *Erkl.* 2 (1777:234-235)
Sem. *Erud.* (1765-I:100); Byl. *Com. phil.* 2.3 (1713-I:312-313)

Bl. *Unfehl.* 10 (1791:98); Tol. *Myst.* 3.3 (1696:118) At. Par. *Epit.* 3.2 (1806:288); Teodt. *H. e.* 5.34.11 (*GCS* 19:336) Bert. *Theol. disc.* 15.2 (1792-III:164-165) Tin. *Chr.* 13 (1730:286) Sem. *N. T. Int.* 2.1.59 (1767:141-142)

Dipp. *Hrt.* 2 (1706:17)

Ptz. *Sed. inf.* 2.9 (1763:128) Ors. *Ist.* 5.61 (1747-II:440-441)

Hrn. *H. e.* 1.2.13 (Leydecker 1:153)

Pnch. *Dict.* (1736:334-348)

Nrs. *Syn. quint.* 6 (Berti 2:49)

Ors. *Ist.* 6.28 (1747-III:68)

Ors. *Ist.* 6.15 (1747-III:35); Zinz. *Zst.* 29 (Beyreuther 3-II:225)

Bert. *Theol. disc.* 8.6 (1792-II:80-83) Drnd. *Fid. vind.* 1.12 (1709:34)

Anf. *Pan. serm.* 12-13 (1817:110-120) Gtti. *Ver. eccl.* 2.10.1.1 (1763:323); Allat. *Purg.* 40 (1655:164-168)

Vezi vol. 1, p. 169 Lmp. *Theol. elench.* 28.7 (1729:108) Pet. *Myst.* pr. 3 (1700-1:A1v)

Nrs. *Syn. quint.* 12 (Berti 2:131) Nrs. *Syn. quint.* pr. (Berti 2:vii)

Ors. *Ist.* 22.26 (1747-X:35-36)

Vezi vol. 1, pp. 344-345 Ors. *Ist.* 41.70 (1747-XVIII:332-338)

Ors. *Ist.* 7.33 (1747-III:200)

Vezi *infra*, pp. 160-162, 258-259

Alexandrinul a fost „primul care a încercat să dea creştinismului o formă ştiinţifică apelînd la ajutorul filozofiei", dar acum era considerat patronul deiştilor; iar Ioan Gură de Aur a fost „învăţătorul lumii", dar probabil [a fost] semipelagian. Studiul patristic nu a descoperit un consens, ci „nesfîrşite dezacorduri" şi o „pluralitate de ipoteze" – anomalia unei „ortodoxii pluraliste".

Testul crucial pentru oricare dintre aceste reconstrucţii istorice a fost, aşa cum a fost de-a lungul întregii istorii a erudiţiei patristice occidentale şi răsăritene, Origen din Alexandria. „Statornicia" sa în timpul persecuţiilor şi al martiriului, „erudiţia lui supremă şi incomparabilă în orice domeniu al cunoaşterii, dar mai presus de toate în Sfînta Scriptură", şi dispoziţia sa de a „supune toate scrierile sale Bisericii" produseseră o „dragoste necondiţionată faţă de Origen". Cu toate acestea, chiar „forţa imaginaţiei sale şi ataşamentul faţă de ideile platonice şi pitagoreice" fuseseră responsabile şi pentru „multe dintre greşelile" din teologia sa şi a discipolilor lui. Deşi învăţătorul său Clement Alexandrinul putea fi exonerat de acuzaţia de arianism înainte de Arie, Origen trebuia văzut ca „primul arian". În ciuda faptului că aceia care apărau doctrina romano-catolică a purgatoriului împotriva atacurilor din partea ortodoxiei răsăritene şi a protestantismului se străduiau să o separe de universalismul lui Origen, atît criticii purgatoriului, cît şi apărătorii moderni ai universalismului au făcut legătura între ele. Cu toate eforturile învăţaţilor „din ultimul timp de a apăra persoana lui Origen împotriva a trei concilii ecumenice" care îl condamnaseră şi de a aprecia „doctrina sa despre harul divin ca fiind nu doar «catolică», ci «cea mai catolică dintre toate»", el era de fapt părintele pelagianismului. Totuşi, acest om, ale cărui scrieri au constituit „un depozit de păreri monstruoase şi un corpus teologic cu un amestec de învăţături platonice care au pervertit întregul sistem al doctrinei creştine", pentru care a fost condamnat la Conciliul al II-lea de la Constantinopol[1] din 553, fusese „repus în comuniune şi pace" cu Biserica, în care, de altfel, şi murise. Şi în atmosfera secolului al XVIII-lea, caracterizată de o recunoaştere şi o acceptare crescînde ale pluralismului în locul unui consens patristic simplist, s-a dezvoltat reinterpretarea lui Origen, rezultatul acesteia urmînd să fie, dacă nu o

1. Cunoscut în tradiţia răsăriteană ca al cincilea Sinod Ecumenic (n. trad.).

Lub. *Hist. esp.* 2 (1950:47-91)

canonizare oficială, măcar o reabilitare, nu doar a evlaviei şi spiritualităţii sale de „om al Bisericii", ci şi a doctrinei în unele dintre punctele care îl făcuseră suspect.

Lschr. *Dr. Pred.* 1 (1733:16-17)
Vezi vol. 4, pp. 56-59
Brnt. *Art. XXXIX.* 11 (1700:126)
Mayr. *Red.* 3 (1702:305)
Deutsch. *Luth.* 1.3.10 (1698:27); Zinz. *Hom.* 25 (Beyreuther 3-I:254)
Beng. *Brüd.* 1.3.28 (1751:230)
Vezi *infra*, p. 209
Swed. *Ver. Chr.* 14.796 (1771:480-481)

Împreună cu epoca patristică, perioada Reformei a ocupat un loc special în istoria Bisericii şi a doctrinei acesteia ; relaţia dintre cele două perioade a devenit un *topos* al istoriografiei protestante. Un motiv era faptul că standardele doctrinale după care cele mai multe Biserici continuau să se definească îşi aveau originea în Reformă. În acest sens, se putea pretinde că Reforma a fost „o mare binecuvîntare pentru lume" şi că „se dovedise a fi aşa chiar şi pentru Biserica Romei", care trebuia să fie de acord că, datorită „dragostei sale faţă de cuvîntul lui Dumnezeu", Reforma lui Luther este nemuritoare. Mai presus de toate, ocupa această poziţie pentru cei ce se considerau moştenitorii „lucrării Reformei, plină de har", precum învăţatul biblic care s-a simţit capabil să spună: „Şi fără fanatism sectar: Reforma este şi rămîne cea mai importantă epocă a Bisericii creştine din Apus". Chiar şi Emanuel Swedenborg a trebuit să pretindă, pentru a-şi susţine viziunea inedită despre viaţa eternă, că, după moartea sa, Luther, întrucît era „un aprig propovăduitor şi apărător al dogmelor sale", înainte de a ajunge în rai, a „suferit în cele din urmă o schimbare a stării" şi a învăţat adevărata natură a Bisericii.

Wsly. *Serm.* 1.3.9 (Baker 1:129)
Schpf. *Luth.* 7.3 (1717:24-25)
Mayr. *Red.* 3 (1702:261-262)
Schpf. *Luth.* 2.1 (1717:4)
Mayr. *Red.* 3 (1702:218-346)
Lschr. *Unfehl.* 13 (1724:94-96)
Fapte 9,15
Neum. *Rch.* 18 (1751:576)
Bgn. *Luth.* (1546:A4r)
Neum. *Fünf.* 2 (1726-1:398-399); Mayr. *Red.* 1 (1702:16-132); Apoc. 14,6

Într-o manieră specială, doctrina lui Luther – ca şi persoana „acelui special apărător al Domnului oştirilor" – devenise, pe bună dreptate, un capitol al teologiei istorice şi al dogmaticii, dînd naştere unui număr impresionant de apologii, biografii şi rezumate sistematice ale gîndirii sale. Subliniind că nu era vorba despre ceva asemănător cultului romano-catolic al sfinţilor, practicanţii comemorării lui „Martin Luther, profetul Germaniei, restauratorul şi apărătorul religiei adevărate", i-au întrecut în laude pe luteranii ortodocşi ; panegiricele lor despre „nemuritorul Luther" şi apărările doctrinei şi ale vieţii sale împotriva distorsionărilor romano-catolice îl comemorau (cu o denumire biblică dată la început lui Pavel) ca „vas ales al lui Hristos" şi au mers pe ideea predicii de la înmormîntarea sa, considerîndu-l ca fiind „fără îndoială" îngerul cu evanghelia eternă profeţit în Apocalipsă. Pietiştii, pe care ortodocşii[1] îi acuzau că îl dispreţuiesc şi îl blasfemiază pe Luther, şi-au afirmat continuitatea pe linia

1. Protestanţi (n. trad.).

Apud Frnck. *Ber. Obs.* 1 (Peschke 57)
Canst. *Spen.* 18 (1711:51); Zinz. *Soc.* 25 (Beyreuther 1-I:254)
Maj. *Mayr.* (1705:12)
Frnck. *Ber. Obs.* 1 (Peschke 255); Zinz. *Aug. Conf.* 19 (Beyreuther 6-II:325)

Baum. *Pred.* 1.12 (Kirchner 1:407-408)

Sem. *Erud.* (1765-II:A3r)

Lmp. *Hist.* 2.12 (1747:370); Span. *Ev. vind.* 1.12 (Marck 3:45)

Wlch. *Rel. aus.* 4.1.6 (1733-I:400-401)
Lmp. *Hist.* 2.12 (1747:371); Terst. *Abr.* 2.16.8 (Becher 2:325)
Hrn. *H. e.* 3.1.29 (Leydecker 1:327-328)
Pnch. *Dict.* (1736:253-266); Ptz. *Sed. inf.* 3.5 (1763:161-166)

Drnd. *Fid. vind.* 4.36 (1709:632)

Gib. *Dec.* 54 (Bury 6:125)

Gtti. *Ver. eccl.* 2.7.4.14 (1763:279)

Vezi vol. 4, pp. 258-264

Amrt. *Indulg.* pr. 2 (1735-I:3); Gtti. *Ver. eccl.* 1.4.2 (1763:36-38)
Vezi vol. 4, pp. 178-180
Amrt. *Indulg.* 2.1.23 (1735-II:16-19)

Vezi vol. 4, pp. 180-182; 284-285
Allat. *Purg.* 35 (1655:252)
Remp. *Cour.* 6 (1698:B3v)
Sem. *N. T. Int.* 2.2.70 (1767:175)

Edw. *Rel. Aff.* pr. (Miller 2:86-87)

Jeff. *Ep.* 26.vii.1818 (Adams 385)

„credinţei eroice" a acestui „om mare" şi a „doctrinei sale teologice solide", declarînd că nici o altă reformare a Bisericii (nici măcar a lor) nu putea avea pretenţia că este de la Dumnezeu dacă e în contradicţie cu a lui Luther. Cei care au mediat între pietism şi raţionalism recunoşteau la unison că el e cel ce a salvat Biblia de obscurantismul medieval, dar s-au delimitat de „imitatorii săi prudenţi" care l-au urmat potrivit literei, nu potrivit spiritului. Istoricii reformaţi, pentru care Calvin a fost „un vas ales al lui Dumnezeu ce a propovăduit adevărul", l-au considerat totuşi pe Luther (într-o manieră în care foarte puţini istorici luterani l-au apreciat pe Calvin) „un om mare" şi „un îndrăzneţ apărător al adevărului", ce a cutezat să facă lucruri pe care întreaga lume a trebuit să le admire. Fără a renunţa la iniţiativa polemică, teologii romano-catolici au fost obligaţi de cercetările mai recente să-şi revizuiască polemicile anterioare şi, „la fel ca mulţi istorici, să-l exonereze de greşeala" de a fi negat prezenţa reală, deşi era totuşi adevărat că Luther negase transsubstanţierea. „După o discuţie obiectivă", rezuma un istoric critic, „vom fi mai curînd surprinşi de timiditatea primilor noştri reformatori decît scandalizaţi de libertatea pe care şi-au asumat-o".

Fără a ignora o astfel de continuitate, ceea ce atrăgea acum atenţia era discontinuitatea dintre Reformă şi istoria anterioară: este o „monstruozitate", acuza un teolog romano-catolic, să „combini doctrina lui Calvin cu a Sfîntului Augustin", aşa cum făcuseră învăţătorii reformaţi de la Calvin încoace. Un învăţat romano-catolic care şi-a îndreptat atenţia spre „demonstrarea faptului că indulgenţele au existat în toate timpurile în Biserica lui Dumnezeu" a retipărit întregul text al celor *Nouăzeci şi cinci de teze* pentru a demonstra despărţirea lui Luther de tradiţia doctrinală. Evoluţia atitudinii lui Luther faţă de purgatoriu era o dovadă a unei astfel de discontinuităţi, la fel cum era şi exegeza sa biblică particulară. În tabăra protestantă, însăşi noutatea exegezei Reformei a făcut din aceasta un moment crucial al istoriei. Discontinuitatea sa a dovedit, pentru doi americani care aveau teologii ce contrastau drastic, că existase „o oprire a progresului [Reformei]", astfel încît ceea ce reformatorii lăsaseră nefăcut, „jumătatea de reformă a lui Luther şi Calvin", îi obliga pe moştenitorii lor „să termine ceea ce au început ei şi să ne aşeze acolo unde ne-au lăsat evangheliştii". Deşi, potrivit radicalilor, făcuse un progres substanţial, „apropiindu-se

Felb. *Hnd.* 3 (1799:73)

Dipp. *Orth.* 8 (1699:106-118)

Felb. *Hnd.* 3 (1799:73)
Byl. *Com. phil.* 4.31 (1713-II:450-451)

Dipp. *Hrt.* 2 (1706:23-24)
Reim. *Apol.* 1.1.3.9 (Alexander 1:114)
Lang. *Nach.* 9.1 (1707-IX:8-9)
Han. Consist. 27.x.1709 (Neumeister 115)
Terst. *Abr.* 2.16.9 (Becher 2:325)
Vezi vol. 4, pp. 215-216

Spen. *Pi. Des.* (Aland 60)

Spen. *Pi. Des.* (Aland 42)

Wsly. *Serm.* 39.10 (Baker 2:86)

Wer. *Diss.* 24 (Ryhinerus 1:414)

Mid. *Mir.* int. (1749:ci)

Sem. *Erkl.* 3 (1777:272)

Mid. *Mir.* int. (1749:ci); Wsly. *Serm.* 61.29 (Baker 2:464-465)

Lw. *Bngr.* 3 (Moreton 1:196)

Lschr. *Hör.* (1734:14); Lschr. *Dr. Pred.* (1733:21)

Schpf. *Luth.* 1.4 (1717:3)

Remp. *Luth.* 4 (1699:16-17)

mai mult de adevărata credinţă decît fusese papalitatea", Reforma nu pătrunsese pînă la rădăcinile „adevăratei erezii" şi nu fusese în stare să elimine rămăşiţe precum botezul copiilor, folosirea constrîngerii pentru a impune acceptarea doctrinei, autoritatea literei moarte a Scripturii şi apelul la „credinţă oarbă". Pietiştii evanghelişti, de asemenea, erau – pe nedrept, după părerea lor – ataţi pentru că preferau scrierile din tinereţe ale lui Luther celor ulterioare, mai dogmatice, pentru că ei au susţinut că Reforma însăşi „decăzuse", iar doctrina preoţiei universale a tuturor credincioşilor „fusese respectată foarte puţin de la Luther încoace".

Imperativul „continuării Reformei" şi al „corectării erorilor ce rămîn încă" exprima o convingere larg răspîndită: „întreaga Reformă se sprijină pe dreptul raţionamentului personal". „Temelia unică" a Reformei sau „principiul protestant" a fost definit de un teolog elveţian ca însemnînd că „toţi creştinii au nu numai dreptul, ci sînt obligaţi de conştiinţă să examineze cu propria judecată toate dogmele religiei, indiferent de izvoarele care le-au propus". Se referea însă oare aceasta la „toate dogmele", nu doar la cele specifice romano-catolice sau ortodoxe răsăritene, ci la ortodoxia trinitară însăşi şi la „numeroasele rituri şi doctrine" pe care reformatorii le păstraseră? „Eu şi ceilalţi", scria un învăţat, „dorim să ajungem la o judecată diferită" de cea a generaţiei confesionale, potrivit căreia „Luther a desăvîrşit Reforma". În percepţia unui scriitor anglican, „primii şi cei mai importanţi reformatori, din timpul domniei lui Henric al VIII-lea, nu au avut puterea de a duce Reforma pînă acolo unde şi-au dorit". Totuşi, respingerea de către reformatori a „legilor omeneşti ale Bisericii" nu ar trebui să însemne că sugerează, argumenta un alt anglican, „că am depăşit autoritatea [care] nu se întemeiază pe nici o lege umană, ci este autoritatea lui Hristos". Teama că toate Bisericile ce rezultaseră din Reformă ar putea cădea în apostazie de la credinţa creştinătăţii a temperat elogierea de către protestanţi a doctrinei reformate ca tezaur care „ar rămîne neschimbat pentru totdeauna, pînă la sfîrşitul lumii", la fel ca în cazul elogiului romano-catolic adus „papalităţii şi adevăratei Biserici Catolice, pentru care [este prematur] să se facă «Veşnica pomenire»".

Astfel se face că tradiţia însăşi – presupusa tradiţie împărtăşită a Părinţilor şi conciliilor de demult, ca şi tradiţiile specifice ale Reformei (inclusiv negarea tradiţională

a autorităţii tradiţiei) – a ajuns să fie inclusă printre „adevărurile contingente ale istoriei", pe baza cărora argumentarea în favoarea „adevărurilor necesare" era lipsită de legitimitate. Ortodoxia răsăriteană şi romano-catolicismul mai considerau conciliile Bisericii şi Scriptura ca autoritate şi discutau dacă o majoritate la un conciliu era necesară pentru a stabili acea autoritate, dar un romano--catolic ce acceptase principiile Iluminismului a definit metodologia de care aveau să depindă multe dintre realizările viitorului: „De acum înainte, conciliile nu pot avea decît o funcţie istorică în ce priveşte dogmatica. Ele nu sînt decît o parte a istoriei dogmei". Această afirmaţie era valabilă în cazul conciliilor generale de la Niceea şi Calcedon, acceptate de toţi, şi cu atît mai mult în ceea ce priveşte Conciliul de la Trident. Era caracteristic „filozofiei ebraice" conţinute în Vechiul Testament să fie derivată din tradiţie, şi nu din raţiune, aşa cum fusese filozofia greacă. Însă mărturisirea unor Părinţi ai Bisericii precum Origen despre existenţa unei tradiţii care fusese prezentă „fără îndoială din vremea creştinismului primar" nu mai putea fi pusă în legătură cu pretinsa „tradiţie dogmatică" uniformă, de vreme ce existase în fapt o mare „varietate în aplicarea ei" în diferite locuri; tradiţia trebuia înţeleasă critic dacă avea să fie utilizată de „istoria adevărată şi de interpretare".

Înţeleasă în felul acesta, tradiţia putea să aducă adesea clarificări, dar uneori şi să relativizeze istoria doctrinelor Bisericii. În cursul dezbaterilor legate de relaţia dintre harul suficient şi cel eficient, istoria doctrinei a arătat că învăţaţi ai Bisericii, ortodocşi de altfel, îl negaseră pe primul, afirmîndu-l pe al doilea. Continuitatea doctrinei prezenţei reale putea fi demonstrată istoric. Cercetarea istorică a demonstrat că existase întotdeauna o slujire sacramentală distinctă în viaţa şi învăţătura Bisericii (chiar dacă denumirea „episcop" nu însemnase mereu acelaşi lucru), dar şi că, dincolo de autoritatea sa, existaseră asociaţii extraecleziale: istoria a confirmat „instituţia primară a episcopilor sau presbiterilor", dar nu pe cea a cardinalilor. Autoritatea sau infailibilitatea papală era un subiect care putea în mod evident să fie supus unui tratament istoric, atît timp cît apărătorii lui erau obligaţi să explice orice abuz de autoritate (de exemplu, cel al lui Bonifaciu al VIII-lea) sau orice excepţie incontestabilă de la infailibilitate (de obicei, Honoriu I); în practică, această metodă relativizantă s-a aplicat însă „nu

Less. *Bew.* (Rilla 8:12-14)
At. Par. *Epit.* 4.29 (1806:400-401); Ang. Sil. *CTrid.* 17 (1675:R6r-R6v)
Vezi vol. 4, p. 149
Amrt. *Brd.* (Friedrich 36-37)
Bl. *Unfehl.* 28 (1791:577)
Bl. *Unfehl.* 13 (1791:179)
Bl. *Unfehl.* 28 (1791:564)
Budd. *Phil. Ebr.* pr. (1720:B1r-B1v)
Vezi vol. 1, pp. 128-134
Sem. *V. T. Int.* prol. 1-2 (1773:2-3)
Tin. *Chr.* 1 (1730:11)
Bert. *Theol. disc.* 18.8 (1792-IV:38-43); Marc. *Inst.* 27 (Tomassini 5:5-95)
Hno. *Theol.* 7.4. pr. 1.3 (1785-VII:367-369) Deutsch. *Luth.* 1.3.9 (1698:26); Lw. *Bngr* 2 (Moreton 1:34)
Hdly. *Def.* 6 (1707:69-79) Mmchi. *Orig. ant.* 4.1.3.1 (1749-IV:271) Cmrda. *Const. ap.* 2.5 (1732:113-116)
Bianch. *Pot.* 1 6.6 (1745-II:477-502)
Vezi *infra*, pp. 281-283

doar împotriva infailibilităţii papilor, ci şi împotriva celei a conciliilor generale şi împotriva autorităţii tradiţiei orale. Căci în acest caz, într-o scurgere a multor epoci, tradiţia a fost complet schimbată faţă de doctrina vremurilor de demult".

Brnt. *Art. XXXIX.* 19 (1700:187)

Zinz. *Zst.* 20 (Beyreuther 3-II:152; 155-156)

Istorica descoperire că „nu există o perioadă a istoriei Bisericii absolut perfectă", nici măcar epoca apostolică, şi că, fără îndoială, existase o dezvoltare a doctrinei a creat probleme de doctrină pentru poziţiile doctrinale ale tuturor Bisericilor. Aşa cum rezuma un luteran ortodox, „catolicii sînt chiar mai puţin capabili decît luteranii să indice un singur Părinte al Bisericii care să fie de acord cu ei în toate privinţele şi care să nu fi scris ceva care să-i contrazică"; cînd a mers pînă acolo încît a adăugat că nu este „necesar, pentru că nu prejudiciază în nici un fel adevărul dacă cineva nu poate indica un astfel de Părinte al Bisericii", nu s-a mai putut ignora dispariţia, cauzată de cercetarea istorică, a consensului patristic ortodox, pe tema căruia, în schisma dintre Răsărit şi Apus şi apoi în timpul Reformei, toate taberele avuseseră dispute. Argumentele învăţaţilor răsăriteni şi protestanţi care vizau lipsa dovezilor în favoarea doctrinei purgatoriului îi obligau pe apărătorii acesteia să facă apel nu doar la mărturiile patristice, ci în special la cuvintele cunoscute ale lui Vasile din Cezareea referitoare la tradiţia nescrisă, a cărei existenţă trebuia postulată *a posteriori* din dogma romano-catolică ulterioară. Apelurile Răsăritului la aceleaşi autorităţi ca dovadă a vechimii cultului icoanelor se aflau în dispută cu cercetarea istorică privind modul şi momentul în care apăruse cultul. Chiar şi protestanţii erau obligaţi să admită că în liturghia euharistică formula de sfinţire prin cuvintele „Acesta este Trupul Meu" a fost transmisă prin tradiţie orală şi era, prin urmare, mai veche decît Noul Testament; însă efortul de a folosi o astfel de dovadă pentru a susţine o „tradiţie apostolică" liturgică sau o credinţă uniformă „prezentă în toate limbile", legată „de o credinţă veche unică în ce priveşte Euharistia, pe care reformatorii au acuzat-o în zadar că este o invenţie", putea cu greu să fie adecvat rezultatelor erudiţiei patristice – în primul rînd, fără îndoială, aşa cum fuseseră ele prezentate de patrologii protestanţi. De asemenea, încercarea de a înfiera doctrina prezenţei reale învăţată de Radbertus împotriva lui Ratramnus ca o „greşeală inedită", iar negarea de către Berengarius a prezenţei reale ca pe o „lumină în mijlocul

Lschr. *Unfehl.* 11 (1724:78)

Vezi vol. 2, pp. 175-225; vol. 4, pp. 218-219, 261-262, 297-302, 351
Vezi vol. 2, pp. 304-305; vol. 4, pp. 284-285
Eug. Bulg. *Ort.* 12 (Metaxas 50); Wlch. *Pol.* 3.2.13.10 (1752:789-790)
Coz. *Graec.* 6.15.882-883 (1719-IV:255-256)
Vas. *Spir.* 27.66 (*SC* 17b:478-482); vezi vol. 4, p. 165
Gaz. *Prael.* 1.2.1.1.15 (1831-I:137)
Allat. *Purg.* 35 (1655:251-256)
Eug. Bulg. *Ort.* 6 (Metaxas 25); Komn. *Prosk.* 5 (Christophoros 43)
Span. *H. e.* 5.5; 8.7 (Marck 1:971-972; 1303-1308); Hrn. *H. e.* 1.3.24 (Leydecker 1:201)

Rndt. *Lit. Or.* int. 1.1 (1716-I:iii-vi)

Rndt. *Diss.* 4 (Salsville 27)

Rndt. *Lit. Or.* pr. (1716-I:E4v)

Span. *H. e.* 4.5 (Marck 1:849-851)

Vezi vol. 3, pp. 103-109; 210-228

Hrn. *H. e.* 2.2.10; 2.2.14 (Leydecker 1:265; 269); Span. *H. e.* 9.10 (Marck 1:1375-1379)

întunericului" era o reflecţie mai mult a teologiei calvine decît a istoriografiei critice ca atare.

Vezi vol. 2, pp. 211-225
Wlch. *Spir.* pr. (1751:A4r)
At. Par. *Epit.* 1.2.4 (1806:156-157)
Pnch. *Dict.* (1736:53-74)
Sherl. *Soc.* 3 (1698:124-149)
Bert. *Theol. disc.* 26.15-18 (1792-V:235-259)
Vezi vol. 1, pp. 286-288
Nrs. *Syn. quint.* 3 (Berti 2:15-20)
Mos. *Vind. disc.* 1.8.6 (1722:225)
Ors. *Ist.* 14.105 (1747-VI:266-268); Zinz. *Gem.* 3 (Beyreuther 4-I:51-52)
Sem. *Frag.* 24 (1780:155)
Mt. 28,19-20

Calvinismul ortodox, anglicanismul şi luteranismul adoptau totuşi o atitudine la fel de defensivă ca şi ortodoxia răsăriteană şi romano-catolicismul cînd aceeaşi istoriografie critică era aplicată doctrinelor pe care le aveau în comun, în primul rînd doctrinei Treimii şi celei a persoanei lui Hristos. *Filioque*, conflictul escaladat între Răsărit şi Apus pe tema purcederii Duhului Sfînt, la care nici exegeza, nici speculaţia [teologică], nici politica bisericească nu au reuşit să ofere o soluţie, era acum supus rezolvării cu ajutorul investigaţiei istorice. O listă istorică a ereziilor trinitare, aşa cum era prezentată de Epifanie; o istorie completă a lui Arie şi a arianismului; „o relatare succintă a ereziei sabeliene şi a argumentelor pe baza cărora Părinţii catolici au combătut-o"; o istorie detaliată a dezvoltării hristologiei în secolul al V-lea; o revizuire cronologică a controversei pe tema „celor trei capitole" din secolul al VI-lea – oricare dintre aceste forme de digresiune istorică putea încă să fie, în toate aceste Biserici, o metodă de a introduce o teză în teologia dogmatică. Însă istoricii trebuiau, de asemenea, să se confrunte cu un cult timpuriu al Fiului lui Dumnezeu ca persoană divină şi cu întrebarea supărătoare: „De ce îi trebuise doctrinei ortodoxe despre Sfîntul Duh un timp atît de neobişnuit de lung pentru a se dezvolta dacă fusese învăţată «pretutindeni, întotdeauna şi de către toţi»?" şi, în consecinţă, cu întrebarea: „A vrut sau nu Biserica primară – adică învăţătorii ei – să formuleze un crez" prin formula baptismală „numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh?".

Sem. *Frag.* 24 (1780:155)
Sem. *Erud.* (1765-I:158)
Sem. *Erkl.* 1.2 (1777:28)
Sem. *Erkl.* 2 (1777:197)
Lmp. *Hist.* 2.2 (1747:74)

Atunci cînd istoricul care a pus această ultimă întrebare a afirmat apoi: „Nici nu acceptăm că tot ce este necunoscut sau nefăcut în primele secole este automat incorect", o astfel de recunoaştere a varietăţii aspectelor doctrinei – aşa cum apare ea documentată în istoria primelor cinci secole, ca şi în dezvoltările ulterioare ale doctrinei după mărturisirile din epoca Reformei – nu a putut, în ciuda eforturilor sale, să înceteze brusc la adăpostul special al secolului I. Încercarea de a folosi cronologia ca bază pentru trasarea distincţiei în privinţa autorităţii între scrierile „canonice" ale Noului Testament şi scrierile „bisericeşti" din secolele următoare fusese zădărnicită din punct de vedere istoric şi, în consecinţă, fusese implicată în dispute din punct de vedere teologic. Dacă teologia ortodoxă trebuia să admită că existase o revelaţie progresivă

Ost. *Dz. serm.* 2 (1722:49)
Ost. *Dz. serm.* 8 (1722:290)
Ost. *Arg. ref.* pr. (1720:B4v)
Frnck. *Meth.* 3.19 (1723:98);
Frnck. *Pred.* Epif. 3 (1699:6)

de-a lungul istoriei Vechiului Testament, nu trebuia să recunoască o progresie similară de-a lungul istoriei Bisericii încă din vremea Noului Testament şi, prin urmare, o clasificare a învăţăturilor obscure ale lui Hristos ca fiind date primilor ucenici? În ciuda recomandărilor de a folosi „moderaţia" în aplicarea metodei istorice la studiul Scripturii, învăţăturile lui Hristos şi persoana Sa nu mai puteau fi excluse de la aplicarea unei asemenea metode.

Dogma hristologică şi personajul istoric Iisus

Bert. *Theol. disc.* 12.2 (1792-III:7-8)
Newm. *Dev.* 1.1 (Harrold 38)
Eug. Bulg. *Ort.* 4 (Metaxas 20)
Conc. *Rel. riv.* 2.1.7 (1754-I:121-122); Mmchi. *Orig. ant.* 2.1.4.5 (1749-I:288-292)
Beng. *Gnom.* Lc. 2,2 (Steudel 225)
Lmp. *Hist.* 2.10 (1747:295)
Ost. *Arg. ref.* Mt. 28; 1Cor. 15 (1720-II:46; 220)
Wer. *Diss.* 4.3 (Ryhinerus 1:90-91)
Reim. *Apol.* 2.3.1.3 (Alexander 2:183)
Spen. *Mess.* pr. (1701:v)
Spen. *Bed.* 2.1.2 (Canstein 1:329)
Dipp. *Hrt.* 1 (1706:10-11)
Sem. *Erud.* (1765-I:25-27; 49)
Sem. *N. T. Int.* pr. 8 (1767:19)
Vezi vol. 4, pp. 335-340
Nrs. *Hist. pel.* 1.2 (Berti 1:13-14);
Sem. *Erud.* (1765-I:21)
Bec. Lóp. *Nuev. Ab.* (1739:14)
Ors. *Ist.* 20.32 (1747-IX:80)

Pentru că istoria este istorie: a insista că istoria sacră a fost istorie în sensul că se întîmplase cu adevărat implica neapărat faptul de a fi de acord că era istorie şi în sensul că este supusă schimbării. „Într-o lume superioară este altfel", ar fi spus un apărător important al ortodoxiei, „dar aici, jos, viaţa înseamnă schimbare, iar a fi [matur] înseamnă a te fi schimbat des". Prin întrupare, Dumnezeu Cel de dincolo de timp devenise de bunăvoie subiect al scurgerii timpului şi astfel era posibil – şi admis – să se supună istoria acelei vieţi din interiorul timpului studiului dovezilor istorice. Dacă dovezile arătau că Quirinius fusese cu adevărat guvernator al Siriei cînd s-a născut Iisus, dar că relatările lui Francisc de Assisi despre stigmate erau „minciuni neruşinate", trebuia ca metoda de apreciere a acestor dovezi să fie solidă. Iar dacă în relatările evanghelice legate de Înviere chiar lipsa dovezilor în multe dintre mărturii le-a demonstrat unora „caracterul unui istoric absolut cinstit", contradicţiile dintre aceste relatări li se păreau altora o dovadă a „manipulării". O perioadă cu conştiinţă istorică, în care credincioşii erau avertizaţi de alţi credincioşi „să nu accepte religia creştină fără spirit critic şi orbeşte" şi să facă „din studiul exegetic temelia tuturor celorlalte părţi ale teologiei", a întrezărit o ocazie specială pentru „cercetarea academică serioasă" a cărţilor istorice ale Bibliei.

Înscriindu-se pe linia umanismului erasmic, bibliştii continuau să facă din filologia sacră – limbi biblice şi critică textuală – fundamentul unei astfel de cercetări. Dintre bibliştii istoriei creştine occidentale, cei mai influenţi fuseseră cei doi traducători, Ieronim şi Luther. Datorită ortodoxiei şi erudiţiei sale, Ieronim, „cel mai mare dintre Părinţi", fusese singurul capabil, poate chiar „destinat de Providenţă", să-şi asume sarcina traducerii Bibliei în latină;

cu toate acestea, toţi trebuiau să admită că filologia biblică făcuse progrese faţă de perioada Septuagintei şi a Vulgatei. În rîndul protestanţilor, învăţaţii de toate orientările aveau un respect asemănător faţă de traducerea în germană a lui Luther, ca una care întruchipa cea mai înaltă cunoaştere biblică a acelor vremuri, dar erau de acord şi că era necesar ca ea să fie corectată în lumina unor cercetări mai recente. Apelul la o erudiţie critică a venit imediat din partea celor care doreau ca ortodoxia primită să fie revizuită sau respinsă, în timp ce preocuparea că erudiţia teologică era legitimă doar dacă era „de folos singurului lucru necesar" era exprimată de cei ce vedeau o continuare a raţionalismului între un anumit tip de ortodoxie şi un anumit tip de antiortodoxie. Totuşi, acuzaţia auzită frecvent că pietismul era în mod caracteristic ostil erudiţiei filologice a fost respinsă de opera unor erudiţi precum August Hermann Francke, care, în calitate de profesor de limbă greacă şi de limbi orientale (semitice) la Universitatea din Halle, a impulsionat studiul limbilor biblice şi în acelaşi timp a subliniat limitele unei înţelegeri istoriciste superficiale a Scripturii, şi Johann Albrecht Bengel, ale cărui realizări tehnice au trebuit să fie apreciate de erudiţi de toate orientările şi confesiunile.

Bert. *Diss. hist.* (1753-I:177)

Neum. *Rch.* 23 (1751:749); Lang. *Paul.* 1.2.2 (1718:59); Sem. *V. T. Int.* 2.2.123 (1773:352)

Frnck. *Ber. Obs.* 1-3 (Peschke 257-263)

Tin. *Chr.* 6 (1730:66)

Lw. *Chr. Perf.* 14 (Moreton 3:237)

Zinz. *Gespr.* 1 (Beyreuther 1-III:5)

Gtz. *Unt.* (1693:G4r)

Frnck. *Meth.* 3.15 (1723:88) Frnck. *Mand. Scrip.* 1 (1706:2); Frnck. *Id.* 26-27 (Peschke 182-183) Sem. *N. T. Int.* pr. 10 (1787:25); Krks. *Theol. dial.* 8 (1898:131); Ub. *Int.* 1.3. prol. (1886-II:503); Rtl. *Recht.* 1.11.73 (1882-I:606-608)

Beng. *Gnom.* pr. 8 (Steudel xx)

Un corifeu al criticii textuale a Noului Testament şi totuşi un adept convins al inspiraţiei Bibliei a fost de acord cu oponenţii săi că aceleaşi principii şi metode ale criticii textuale trebuiau aplicate Scripturii la fel ca oricărui alt text. Aşa cum fusese şi pentru umanişti, „coma ioaneică", 1In. 5,7, era „cea mai complicată" problemă a criticii textuale, nu numai în rîndul erudiţilor şi al teologilor, ci şi printre laici. Nu „se găsea în diferite manuscrise vechi, nici în versiunile inspirate de ele", observa un predicator, care adăuga: „În schimb, se găseşte în multe altele". Adversarii doctrinei treimice citau această „interpolare tîrzie" ca dovadă a falsificării de către ortodocşi a textului biblic, susţinînd (deşi fără dovezi istorice) că fusese folosită sau inventată de apărătorii lui *homoousios* la Conciliul de la Niceea. Unii apărători ai doctrinei ortodoxe au respins explicaţiile potrivit cărora intrase în text din neatenţie sau înşelăciune şi-l citau ca autentic. Unul dintre ei „nu avea nici cel mai mic dubiu că Sfîntul Ioan l-a scris cu adevărat" şi şi-a exprimat indignarea că „în rîndul protestanţilor există unii cu pretenţii de erudiţie teologică ce pun la îndoială sau neagă acest lucru". Cu

Sem. *N. T. Int.* 1.1.14 (1787:35)

Vezi vol. 4, p. 370 Mrck. *Text. exerc.* 46.1 (Velzen 14:441) Pff. *Hist. theol.* 2.10 (1724-I:295) *Apud* Zinz. *Gespr.* 9 (Beyreuther 1-III:84)

Tnnt. *Serm.* 22 (1744:424) Reim. *Apol.* 2.5.1.7 (Alexander 2:436); Milt. *Doct.* 1.5 (Patterson 14:214-216)

Dipp. *Orth.* 5 (1699:65) Bert. *Theol. disc.* 7.3 (1792-II:11-14) Strz. *Enchir.* 5.2 (1828:197-198); Wsly. *Serm.* 55 (Baker 2:374-386); Mrck. *Comp.* 5.18 (Velzen 18:110-111) Neum. *Rch.* 24 (1751:782-783); Terst. *Abr.* 1.3.1; 1.3.12 (Becher 2:49; 54)

Sherl. *Soc.* 1.2 (1698:4); Sherl. *Vind.* 6 (1690:209-210); Zinz. *Lond. Pred.* 1.8; 5.12 (Beyreuther 5-I:62-63; 5-II:195)
Brnt. *Art. XXXIX.* 1 (1700:38); vezi vol. 1, pp. 230-232; vol. 4, p. 354
Beb. *Gl.* 2 (1685:33); Strz. *Enchir.* 5.2 (1828:197-198)
Reim. *Apol.* 2.1.3.6 (Alexander 2:89-90)
Reim. *Apol.* 2.5.1.2 (Alexander 2:427)
Strz. *Enchir.* 2.5 (1828:69-70); Drnd. *Fid. vind.* 1.11 (1709:32); Mrck. *Comp.* 1.17 (Velzen 18:109-110); Zinz. *Gem.* 3 (Beyreuther 4-I:46-76)

Zinz. *Hom.* 33 (Beyreuther 3-I:363)

Vezi vol. 4, pp. 197-208
Zinz. *Red.* 1 (Beyreuther 1-II:12)
Zinz. *Red.* 1 (Beyreuther 1-II:12)
Zinz. *Off. Red.* 21 (Beyreuther 2-IV:218-219)

Vezi vol. 1, pp. 191-205
Frnck. *Pred.* Epif. 2 (1699:40-42); Zinz. *Lond. Pred.* 1.4 (Beyreuther 5-I:23-28)
At. Par. *Epit.* 3.13 (1806:340-343); Strz. *Enchir.* 2.4 (1828:58)

Calv. *Inst.* (1559) 2.15 (Barth-Niesel 3:471-481); Eus. *H. e.* 1.3.7-9 (*GCS* 9:32)

Ern. *Opusc.* 6 (Fritsch 384-391)
Stod. *Sfty.* 3 (1687:41-43); Drnd. *Diss.* 2.26.2 (1703:193); Baum. *Pred.* 2.2 (Kirchner 2:62-69); Nss. *Dipp.* 3 (1701:34); Frnck. *Pred.* Epif. 2 (1699:48-49)

Wlch. *Pol.* 2.4.50 (1752:239)
Edw. *Rel. Aff.* 3.1 (Miller 2:236)

Baum. *Pred.* 2.3 (Kirchner 2:93); Zinz. *Lond. Pred.* 3.6 (Beyreuther 5-I:361-362)

Sem. *Rel.* 3 (Schütz 27)

Mrck. *Cant.* pr. (Velzen 2:B1r); Mrck. *Apoc.* pr. 91 (Velzen 8:J4r)
Zinz. *Hom.* 24 (Beyreuther 3-I:237)

Pet. *Hchzt.* 6.8 (1701:198-199)

toate acestea, „prima şi cea mai de seamă" evidenţă biblică a dogmei rămînea pasajul la care „Părinţii catolici au apelat întotdeauna", formula baptismală trinitariană din „însărcinarea şi împuternicirea" dată de Hristos în Matei 28,19, pe care cei ce considerau „coma ioaneică" adevărată, dar şi cei mai vehemenţi contestatari ai ei o legau de aceasta; însă în ciuda afirmaţiilor răuvoitoare legate de autenticitatea celei din urmă, atestarea textului în Evanghelia după Matei era practic unanimă, iar teologii Bisericii din toate confesiunile o puteau expune fără teamă.

Dincolo de orice autentificare a textului Noului Testament, interpretarea sa depindea de premisele hermeneutice ale celui care o făcea. „Cineva care nu a învăţat niciodată greacă sau ebraică", promitea Zinzendorf, „poate deveni un exeget cu ajutorul unei hermeneutici bazate pe rănile lui Hristos", hristocentrism pentru care el invoca teologia crucii a lui Luther ca precedent: era un „dezastru" în teologie să începi cu doctrina despre Dumnezeu, şi nu cu cea a lui Hristos sau să defineşti păcatul mai curînd ca făptuirea răului decît ca refuz al credinţei în Hristos. Un indicator avantajos al sistemelor hermeneutice alternative pentru Evanghelii continua să fie asigurat de diferitele denumiri date lui Iisus Hristos. Ortodoxia răsăriteană vorbea despre El ca despre „împărat, dătător al legii şi judecător", o versiune diferită de triada de denumiri cunoscută din *Instituţiile* lui Calvin, însă prezentă deja în *Istoria bisericească* a lui Eusebiu, „prooroc, preot şi împărat"; în ciuda criticilor, formula, ca tot unitar ori în una sau mai multe părţi ale sale, se bucura de o largă susţinere, chiar şi din partea socinienilor (deşi aceştia erau acuzaţi că o folosesc „într-o manieră cu totul pervertită"). Ca şi această triadă, „Răscumpărătorul", ca acela ce a fost „cumpărătorul şi preţul", şi „Mijlocitorul", ca obiect al credinţei mai adecvat decît denumirea „Fiu al lui Dumnezeu", aveau avantajul că făceau legătura între persoana şi lucrarea Lui. Opozanţii raţionalişti ai hristologiei dogmatice au încercat să vorbească despre El ca despre „întemeietorul unei noi religii". Cîntarea Cîntărilor şi Apocalipsa lui Ioan, a căror interpretare era dificilă prin metodele hermeneuticii critico-istorice, erau surse deosebit de fecunde de nume pentru Hristos; pe lîngă *rege*, *preot*, *păstor* şi *frate*, „cuvîntul *mire* este cel mai dulce nume acordat Mîntuitorului în Sfînta Scriptură". „Mîntuitor" (*Heiland*)

Zinz. *Gem.* 35 (Beyreuther 4-II:110-111); Zinz. *Lond. Pred.* 3.4; 6.2 (Beyreuther 5-I:309; 5-II:331-332)

Beng. *Brüd.* 1.1.14 (1751:12)

a devenit atît de utilizat de pietişti şi în special de moravieni, pentru care era „o teologie desăvîrşită a lui Dumnezeu, o teologie sistematică" (deşi în relaţie organică cu „teologia lui Dumnezeu Tatăl"), încît înşişi pietiştii au obiectat împotriva lui, considerîndu-l un clişeu.

Vezi vol. 1, pp. 215-225; 267-278

Zinz. *Gem.* 3 (Beyreuther 4-I:67)

Zinz. *Hom.* 14 (Beyreuther 3-I:136)

Dipp. *Orth.* 4 (1699:52)

Lmp. *Hist.* 2.6 (1747:176)

Fil. 2,5-6
Mrck. *Exeg. exerc.* 41-42 (Velzen 9:661-689)

Fil. 2,7

Eug. Bulg. *Ort.* 4 (Metaxas 19); Fil. *Sl.* 124 (*Soč. Fil.* 3:65-70)

In. 1,1; 1,14

Beng. *Gnom.* In. 1,14 (Steudel 322)

Avînd autoritatea tradiţională a unui mileniu şi jumătate de dezvoltare dogmatică ortodoxă, hristologia articulată mai ales la Conciliile de la Niceea şi Calcedon a reprezentat „consensul" tuturor Bisericilor şi teologilor reprezentativi – anglicani şi ortodocşi răsăriteni, ca şi „Doctor Luther, cu care Bisericile reformată şi calvină erau de acord". Criticii, evanghelici şi raţionalişti, ar putea considera terminologia sa tehnică legată de „unirea ipostatică" şi „comunicarea însuşirilor" sau „persoană" şi „natură" ca o elenizare a evangheliei şi „o gîlceavă academică a filozofiei păgîne" care punea în umbră mesajul lui Iisus cel istoric; însă citarea decretului calcedonian ca pe un astfel de consens asigura o bază pentru examinarea doctrinală a altor probleme hristologice – inclusiv chestiunea lui Iisus ca personaj istoric. Limbajul lui Pavel referitor la „Hristos Iisus, fiind chipul Tatălui", nu era doar simbolic, ci ajuta şi la explicarea termenului său din versetul următor, „S-a deşertat pe Sine", de vreme ce înţelesul paradoxal al acestui verset era: „S-a deşertat pe Sine într-o manieră nedeşertătoare"; primul verset şi ultimul ale prologului Evangheliei după Ioan constituiau exemplul suprem în toată limba greacă, păgînă sau creştină, al „diferenţei dintre «fiinţă» şi «devenire»".

Fusc. *Sac. cr.* (1756:21-22); Neum. *Fünf.* 2 (1726-I:216)

Spen. *Mess.* (1701:43-47)

Nmnn. *St. Ver.* 29 (1696:69)
Deutsch. *Luth.* 2.3.11 (1698:98-99)
Vezi vol. 4, p. 234

Gtz. *Bek.* (1696:24-25)
Arb. *Des. myst.* 5.6.50 (1764:617); Bert. *Theol. disc.* 27.1 (1792-V:270-273)
Hrn. *H. e.* 3.1.45 (Leydecker 1:352); Mrck. *Comp.* 19.25 (Velzen 18:383); Span. *Ev. vind.* 3.6 (Marck 3:460)
Lmp. *Theol. nat.* 236-237 (1734:68-69)

Vezi vol. 4, pp. 374-384

At. Par. *Epit.* 3.4-5 (1806:300-307)

Vezi vol. 2, p. 85

Limbajul tehnic al dogmei hristologice nu era limitat la dogmatică, ci străbătea şi evlavia creştină, fiind apărat de pietişti precum Spener, în ciuda acuzaţiei că ei l-au „abolit". Pietiştii erau acuzaţi şi că aveau o hristologie ce nu era „practic diferită de cea a reformaţilor", împotriva căreia luteranii aduceau încă acuzaţia că este fundamental raţionalistă; însă teologilor reformaţi li s-au alăturat cei romano-catolici în denunţarea doctrinei „ubicuiştilor" luterani ca „nebună" şi „monstruoasă", deoarece învăţa că atributele „incomunicabile" ale naturii divine, precum ubicuitatea, fuseseră comunicate naturii umane a lui Hristos. Deja în secolul al XVIII-lea exista o sensibilitate specială în privinţa acestei teme, ca şi în a celor mai multe dintre temele hristologice, pentru aspectele tradiţiei ortodoxe în care fusese afirmată şi subliniată integritatea naturii lui Iisus. Ambele variante ale textului decretului de la Calcedon erau corecte din punct de vedere teologic: persoana

Vezi vol. 1, pp. 323-324
At. Par. *Epit.* 3.7 (1806:313-317)
Vezi vol. 1, pp. 241; 260
Pnch. *Dict.* (1736:49-51); Drnd. *Fid. vind.* 1.35 (1709:118-121); Bulg. *Kat.* 73 (1940:185-186)
Amrt. *Theol. eclec.* 8.1.6 (1752-2-III:22)
Amrt. *Theol. eclec.* 8.4.1 (1752-2-III:62-63)
Vezi vol. 2, pp. 90-103
Bert. *Theol. disc.* 26.10 (1792-V:211-212)
Sem. *Rel.* 3 (Schütz 26-27)
Tin. *Chr.* 1 (1730:9)
Bnyn. *Lw. Gr.* 2 (Sharrock 2:100)
Lschr. *Del.* (1707:11)
Eug. Bulg. *Ort.* 4 (Metaxas 19-20)
Vezi vol. 2, pp. 253-268
Mynst. *Betr.* 25 (1846-I:302)
Sherl. *Def.* 3 (1675:295-296)
Fil. *Sl.* (*Soč. Fil.* 2:51)
Jeff. *Ep.* 31.x.1819 (Adams 388)
Ost. *Arg. ref.* pr. (1720:B4v-C1r);
Lw. *Dem. Er.* (Moreton 5:25)
Tin. *Chr.* 5 (1730:48)
Sem. *Frag.* 5 (1780:37)
Reim. *Apol.* 1.1.5.9; 2.1.2.3 (Alexander 1:165; 2:45)
Less. *Frag.* epil. (Rilla 7:812-852)
Less. *Zw.* int. (Rilla 8:254-258)

divino-umană a lui Iisus Hristos era „din două naturi", dar şi „în două naturi". Hristologia ortodoxă a cerut condamnarea ereziei apolinariste potrivit căreia Logosul divin luase locul sufletului în natura umană a lui Iisus: El a fost în întregime om şi în întregime istoric, avînd un suflet uman deplin şi tot ce era necesar pentru a fi cu adevărat om, incluzînd o voinţă umană distinctă şi o „acţiune"[1] umană distinctă, deşi fără posibilitatea de a păcătui.

„Atunci cine este sau cine a fost acest Iisus?" – aceasta era „o întrebare cu conţinut parţial istoric, parţial moral". Chiar şi un gînditor ce reducea „revelaţia exterioară" la religia naturală trebuia să abordeze şi partea istorică, şi pe cea morală a întrebării, „evidenţa suficientă [istorică] a unei persoane trimise de la Dumnezeu" şi „exemplul nobil [moral]" al „acestei persoane divine". Indiferent ce a mai fost Iisus şi indiferent ce altceva mai făcuse, El era „trimisul lui Dumnezeu Care cunoştea gîndul Acestuia şi conţinutul legămîntului cu sărmana lume" – mai mult decît proroc, după cum au insistat, avînd un motiv special, cei ce s-au confruntat cu Islamul, dar cu siguranţă nu mai puţin. El a predicat dragostea lui Dumnezeu şi Împărăţia Acestuia, dar a dat şi un „exemplu sfînt" care trebuie urmat. „A pune persoana lui Hristos în opoziţie faţă de Evanghelia Sa", ca şi cum ascultarea faţă de Evanghelii nu ar fi parte din închinarea acordată Lui, nu era, prin urmare, posibil, întrucît ceea ce a învăţat Iisus şi ceea ce a făcut El nu puteau fi separate: „cele două sînt una". Făcînd efortul de a recupera „caracterul lui Iisus Hristos" şi „elementele unui sistem de o sublimă moralitate, cum omul nu a mai conceput vreodată", unii considerau că structura literară a Evangheliilor făcea sarcina de a „extrage ceea ce îi aparţine cu adevărat din tot gunoiul în care e îngropat" mai complicată şi mai ambiguă decît presupunea un astfel de reducţionism raţionalist. Rămînea de discutat cît din ceea ce a învăţat cu adevărat era nou şi cît era doar o reafirmare a moralităţii iudaice. Se ridica apoi, în schimb, problema exprimată în titlul celei mai senzaţionale cărţi pe acest subiect, scrisă de Hermann Samuel Reimarus în secolul al XVIII-lea, publicată postum – şi anonim – de Lessing: *Intenţia lui Iisus şi a ucenicilor Săi.*

---

1. Pentru „acţiune", respectiv „lucrare", vezi vol. 2, pp. 91-92 (n. trad.).

Vezi vol. 3, p. 136

Deşi sintagma *dogmă hristologică* se referea, în sensul strict al cuvintelor, numai la persoana lui Hristos, neexistînd o dogmă acceptată de toţi referitoare la lucrarea Sa, atît Răsăritul, cît şi Apusul au avut controverse pe tema hristologiei ortodoxe nu doar pentru a proteja un sistem al metafizicii sacre, ci şi pentru a afirma o cale a mîntuirii. Dincolo de conţinutul specific, toţi erau de acord că Hristos a fost cine a fost pentru a putea face ce a făcut; tradiţiile particulare sau teologii care vorbeau în nume personal au ales una sau alta dintre teologiile alternative ale întrupării determinate de dogma de la Niceea şi Calcedon cu privire la persoana Dumnezeu-Omului, în funcţie de metaforele alternative pe care le utilizau pentru a defini opera Sa mîntuitoare. Faptul că teoriile recunoscute despre răscumpărare au devenit ţinte ale criticilor dogmei hristologice era în acord cu corelarea existentă în tradiţia ortodoxă între persoană şi lucrare. Se pot spune multe despre ipoteza istorică potrivit căreia respingerea hristologiei calcedoniene şi căutarea personajului istoric Iisus erau primele vizate în procesul de redefinire a doctrinei răscumpărării.

Vezi vol. 1, pp. 255-267

Aşa cum au coexistat critica dogmei hristologice din secolul al XVIII-lea şi persistenţa ei faţă de credinţa, învăţătura şi mărturisirea oficiale ale Bisericii, la fel teoriile tradiţionale ale răscumpărării ofereau încă definiţia publică a lucrării lui Hristos, chiar dacă fuseseră propuse diferite revizuiri ale lor. Răscumpărarea era un subiect care „trebuie tratat cu stricteţe şi cu o extremă acurateţe a exprimării" datorită mizei foarte mari. „A opune o carte sau un tratat «meritului lui Hristos» este unul dintre cele mai netrebnice şiretlicuri ale duşmanului cel rău", avertiza un predicator şi conducător al Bisericii, căruia i se alăturau diferiţi apărători ai acestui concept de *merit*. Încă din vremea Reformei protestanţii atacaseră doctrinele romano-catolice despre merit şi har, dar aveau să se alăture adversarilor lor pentru a afirma învăţătura predecesorului lor comun Augustin potrivit căreia Hristos nu meritase[1] propria întrupare, dar cîştigase prin ea şi prin opera mîntuitoare harul pentru omenire. Protestanţii ortodocşi îi atacaseră pe pietişti pentru pretinsa îndepărtare de doctrinele Reformei despre merit şi har, dar şi unii, şi alţii foloseau aproape acelaşi limbaj pentru a afirma că

Brnt. *Art. XXXIX.* 2 (1700:53)

Zinz. *Hom.* 5 (Beyreuther 3-I:57)

Nss. *Dipp.* 3 (1701:35-36)

Vezi vol. 4, pp. 188-197

Aug. *Praed. sanct.* 15.30 (*PL* 44:981-982)
Amrt. *Theol. eclec.* 8.3.2 (1752-2-III:55)
Aug. *Pecc. merit.* 1.33.62 (*CSEL* 60:63)

Albrt. *Vind.* 1.13 (1695:21-22)

1. Hristos nu „meritase" propria întrupare pentru că nu El era cel care trebuia să fie mîntuit, ci neamul omenesc în numele căruia S-a întrupat (n. trad.).

Spen. *Bed.* 1.1.62 (Canstein 1:315); Mayr. *Red.* 13 (1702:747)
Mēn. *Did.* 5.17; 1.7 (Blantēs 344; 73)
Ost. *Dz. serm.* 5 (1722:184-185)

„fără meritul lui Hristos care a devenit meritul nostru" atingerea mîntuirii era imposibilă. Crucea era un tron împărătesc şi temelia Bisericii, „fundamentul îndreptăţirii" şi „principiul îndumnezeirii noastre". Trebuia să existe o apărare în faţa acuzaţiei că, de vreme ce Hristos a spus că Îşi dă viaţa de bunăvoie, moartea Sa a fost un act suicidal; paradoxul era că „acela nepătimitor pătimeşte, Dumnezeu cel nemuritor moare".

In. 10,18
Drnd. *Fid. vind.* 1.58 (1709:186)
Mēn. *Did.* 1.6 (Blantēs 65)

Două dintre cele mai importante obiecţii împotriva „răscumpărării păcatelor realizată de Fiul lui Dumnezeu" erau cea potrivit căreia „este o jertfă omenească pe care firea însăşi o respinge cu scîrbă" şi cea că „Îl arată pe Dumnezeu pedepsindu-l pe cel fără vină şi achitîndu-l pe cel vinovat". Prima a fost uneori elaborată pe baza acuzaţiei, care făcea aluzie la jertfirea lui Isaac, că o astfel de viziune despre răscumpărare nu era altceva decît o „confirmare a legii iudaice care permite sacrificiile umane". Respingerea „sistemului mîntuirii, concept cu concept, afirmaţie cu afirmaţie, ca fiind fals şi plin de contradicţii" cerea însă şi o retraducere şi o reinterpretare a capitolului 53 din Isaia, despre care, în Biserica veche, se considera că afirmă, mai pe larg decît oricare alt pasaj din Noul Testament, că specificul substitutiv al morţii lui Hristos nu era, după cum afirma o formulare medievală, „doar pentru noi, ci şi de dragul nostru". Însă descrierea morţii lui Hristos ca „jertfa de pe Muntele Golgota", pe care „El I-a adus-o lui Dumnezeu pentru a ispăşi păcatele noastre, pentru a ne elibera de moarte şi pentru a ne da posibilitatea de a obţine dreptul la viaţa veşnică", însemna că „necesitatea" unei asemenea jertfe nu provenea nici de la Dumnezeu, nici de la Hristos Însuşi, ci de la omenirea păcătoasă, în locul căreia Hristos făcuse ascultare pasivă şi activă. Definiţia lui „Hristos în locul nostru" trebuia „păstrată mai mult decît toate celelalte doctrine". Totuşi, în mod paradoxal, tocmai cînd accentul pus pe rănile Mîntuitorului devenea mai explicit, presupunerea subînţeleasă că în ceea ce priveşte răscumpărarea sacrificială există un acord creştin universal devenea ea însăşi o problemă.

Apud Lw. *Reas.* 1 (Moreton 2:75-80)
Fac. 22,1-19
Apud Jcksn. *Rem.* (1731:22)
Reim. *Apol.* 2.5.3.16 (Alexander 2:516)
Reim. *Apol.* 1.5.2.7-8 (Alexander 1:742-749)
Strz. *Enchir.* 1.2 (1828:18-19)
Vezi vol. 1, pp. 42-43
Vezi vol. 3, pp. 176-178
Mēn. *Did.* 1.3 (Blantēs 31); Bnyn. *Lw. Gr.* 2 (Sharrock 2:106-109)
Ost. *Arg. ref.* In. 19,17-42 (1720-II:148)
Poir. *Oec. div.* 3.17 (1705-II:820)
Mrck. *Comp.* 20.17 (Velzen 18:397); vezi vol. 4, pp. 205-206
Frnck. *Pass. Joh.* 4; 9; 1 (1733:73-74; 148; 18)
Zinz. *Soc.* 14 (Beyreuther 1-I:147)
Zinz. *Hom.* 5 (Beyreuther 3-I:51)

Parţial, această problemă avea legătură şi cu a doua critică, ideea „judecăţii sîngeroase teribile pe care Dumnezeu a pronunţat-o împotriva Fiului Său Unul-Născut în Vinerea Patimilor". Punctul asupra căruia cei mai radicali critici erau de acord cu dogma hristologică, forţa morală supremă şi nevinovăţia desăvîrşită ale omului Iisus, care

Mayr. *Red.* 13 (1702:731)

Jeff. *Ep.* 21.v.1803 (Adams 331)

Edw. *Rel. Aff.* 1 (Miller 2:123-124)

Lmp. *Betr.* 1.14 (1756-I:318)

Lw. *Ser. Cl.* 17 (Moreton 4:175)

Scriv. *Seel.* 1.3 (Stier 3:74)

Lmp. *Betr.* 1.15 (1756-I:343)

Vezi vol. 4, pp. 192-194; 196-197; 315-318; 350-351

Nss. *Dipp.* 3; 4 (1701:36; 37); Bnyn. *Lw. Gr.* 2 (Sharrock 2:86)

Mayr. *Witt.* 1 (1686:17)
Mayr. *Red.* 13 (1702:739)
Mēn. *Did.* 1.7 (Blantēs 75-76)

Edw. *Rel. Aff.* 3.4 (Miller 2:273-274)

Swed. *Ver. Chr.* 11.640 (1771:389)

Vezi vol. 3, pp. 157-171
Vezi vol. 4, pp. 198-199; 203-204; 273; 381-383

Mēn. *Did.* 1.7 (Blantēs 74); Grig. Mont. *Am. sag.* 4.42 (Gendrot 113)
Wsly. *Hom.* 1.3 (*LPT* 125); Bert. *Theol. disc.* 2.3 (1792-I:80-81)

Dör. *Pet.* 12-13 (1718:35-36)

Lw. *Reas.* 2 (Moreton 2:98)

Tin. *Chr.* 4 (1730:40); Tnnt. *Disc.* 1 (1745:29-30); Wsly. *Hom.* 1.1 (*LPT* 124)

Bnyn. *Lw. Gr.* 2 (Sharrock 2:108); Stod. *Sfty.* 11 (1687:322)
Poir. *Théol. cr.* 1.1.2 (1690-I:15); Brnt. *Art. XXXIX.* 13 (1700:131); Nss. *Dipp.* 5 (1701:43); Terst. *Abr.* 2.7.2 (Becher 2:214-215)

a întruchipat „toate calităţile umane", părea dărîmat de descrierea morţii lui Hristos ca descoperire a dreptăţii punitive a lui Dumnezeu printr-o „pedeapsă exemplară a lui Dumnezeu asupra păcatului". Unii apărători ai ortodoxiei au căutat să îndulcească asprimea acestei imagini, sugerînd că „pentru a avea o idee adevărată despre creştinism nu trebuie să considerăm că Domnul binecuvîntat a suferit în locul nostru, ci ca reprezentant al nostru, acţionînd în numele nostru", sau reamintind sufletului credincios de infinita valoare pe care Hristos i-o conferise suferind pentru el ori descriindu-L pe Hristos în timp ce suferea drept „chezăşie adevărată a tuturor celor aleşi". Însă corolarul doctrinei Reformei despre îndeptăţirea prin credinţă, care însemna atribuirea păcatelor omeneşti lui Hristos şi în acelaşi timp a dreptăţii lui Hristos păcătoşilor, părea că doar amplifică imaginea „Dumnezeului drept, Dumnezeu mînios" şi „Dumnezeu supărat" care fusese împăcat de „sîngele lui Iisus", care, fiind sîngele Logosului întrupat, avea valoare infinită. Nimeni nu mai credea că e convingător să vorbească ca şi cînd „suficienţa lui Hristos ca Mijlocitor" ar fi o confirmare a acestui „simţ al frumuseţii morale a celor dumnezeieşti", iar unii chiar găseau că „atribuirea meritului şi a dreptăţii lui Hristos este imposibilă".

Cele două teme, a morţii lui Hristos ca jertfă şi a justificării dreptăţii lui Dumnezeu, fuseseră în mod ingenios coroborate în doctrina lui Anselm despre răscumpărare ca satisfacţie, care, împreună cu corolarul său din dogma hristologică, supravieţuise Reformei şi era, la drept vorbind, şi mai întărită acum decît fusese în învăţătura medievală. Deşi a vorbi despre un „conflict" între „dreptatea lui Dumnezeu şi mila Sa, [care] erau cuprinse una în alta şi au împlinit marea taină a răscumpărării noastre", era o dovadă de antropopatism, ambele atribute erau descrise la fel de clar în Scriptură şi nici unul dintre ele nu trebuia pus mai presus de celălalt: „nu există la Dumnezeu nici dreptate fără milă, nici milă fără dreptate". Obiecţiei că „dreptatea şi mila nu pot fi exercitate în acelaşi timp în una şi aceeaşi împrejurare asupra aceluiaşi subiect" ortodoxia îi opunea doctrina satisfacţiei prin „substituţie voluntară" a morţii lui Hristos, „stînd la un loc cu păcătoşii", atît ca rezultat al dreptăţii lui Dumnezeu împotriva păcatului, cît şi ca metodă prin care „bunătatea şi mila lui Dumnezeu" şi-au atins scopul dorit în mîntuirea omenirii.

Această doctrină a lucrării lui Hristos reprezenta, cel puţin în Apus, deşi parţial şi în Răsărit, o bază aproape la fel de comună ca dogma de la Calcedon referitoare la persoana lui Hristos. Cu toate acestea, expozanţii săi romano-catolici aveau avantajul, pe care îl avusese şi Anselm, care o sistematizase, de a fi capabili să facă legătura între „satisfacţia potrivită a dreptăţii ofensate prin intermediul lui Hristos" şi ideea satisfacţiei din taina pocăinţei, ca „dogmă catolică ce era confirmată de tradiţia perpetuă a Părinţilor". Protestanţii radicali aveau un avantaj similar prin faptul că erau în stare să atace ambele tipuri de satisfacţie ca fiind „înşelătorie". Însă protestanţii evanghelici nu puteau decît să urmeze precedentul reformatorilor, acuzînd că practica satisfacţiei penitenţiale „se îndepărtase de valoarea acestei satisfacţii" oferite de Hristos. Insistenţa lor asupra ideii că mîntuirea vine doar prin har, fără fapte, îşi avea corolarul în doctrina satisfacţiei prin Hristos, ca „temelie principală a doctrinei apostolice"; iar *locus classicus* pentru doctrina augustiniană a harului, „Nu este nici de la cel care voieşte, nici de la cel ce aleargă, ci de la Dumnezeu care miluieşte", demonstra că toţi au nevoie de „satisfacţia şi de jertfa lui Hristos pe cruce". Moartea unui sfînt sau martir ar fi putut oferi un exemplu, dar moartea lui Hristos a acordat meritul veşnic, pe măsura pedepsei veşnice meritate prin păcat.

Ca răspuns la obiecţiile arminiene obişnuite, calvinismul ortodox apăra „satisfacţia" ca preferabilă teoriei „acceptilaţiei"[1]; iar împotriva obiecţiilor sociniene obişnuite, care merseseră mai departe decît arminianismul în atacul la adresa ortodoxiei atît în problema persoanei, cît şi în cea a lucrării lui Hristos, teologi de diferite confesiuni au susţinut că „satisfacţia" era cu adevărat scripturală, în ciuda absenţei termenului din Scriptură. Acum, pe lîngă aceste Biserici liberale ale Reformei, apăreau însă critici din cadrul Bisericilor confesionale care puneau în discuţie afirmaţiile doctrinei satisfacţiei. Aceasta era, spuneau ei, „contrară Sfintei Scripturi". Ea „Îl dezonora" pe Dumnezeu, considerîndu-L în mod greşit ca „parte prejudiciată care doreşte satisfacţie sau repararea onoarei"; însă „Dumnezeu, întrucît nu poate fi niciodată prejudiciat, nici nu vrea

Strim. *Un. Ev.* 1.2 (1711:4)
Vezi vol. 3, p. 170; vol. 4, p. 284
Fusc. *Sac. cr.* (1756:11); Amrt. *Theol. eclec.* 8.2.4-5 (1752-2-III:39-44)
Bert. *Theol. disc.* 28.4 (1792-VI:18-20); Amrt. *Theol. mor.* 13.12-13 (1757-II:290-304)
Dipp. *Hrt.* 1 (1706:14); Tin. *Chr.* 13 (1730:289)
Sem. *Rel.* 22; 23 (Schütz 184; 196)
Brnt. *Rom.* (1688:25)
Bnyn. *Lw. Gr.* (Sharrock 2:119)
Frnck. *Id.* 45 (Peschke 197)
Vezi vol. 4, pp. 69-71; 187; 384-385; 402-403
Rom. 9,16
Zinz. *Red.* 1; 2 (Beyreuther 1-II:21; 34); Wsly. *Serm.* 5.4.7 (Baker 1:197); Wer. *Diss.* 29 (Ryhinerus 1:484)
Poir. *Oec. div.* 14.3 (1705-II:85)
Neum. *Fünf.* 1 (1726-I:125); Lmp. *Ew. Str.* 1 (1729:127-128); Poir. *Oec. div.* 3.5 (1705-II:660-661)
Vezi vol. 4, pp. 294-295
Lmp. *Theol. elench.* 15.23-25 (1729:66-67)
Mrck. *Comp.* 20.27 (Velzen 18:408-409);
Tnnt. *Disc.* 1 (1745:24)
Apud Sherl. *Def.* 6 (1695:512)
Vezi vol. 4, pp. 351-357
Wlch. *Pol.* 2.4.61; 2.4.63 (1752:253-254; 256)
Wet. *N. T.* (1756:133)
Dipp. *Orth.* 8 (1699:111-112)

1. Provenind dintr-un termen juridic latin, potrivit căruia un creditor recunoaşte achitarea unei datorii, deşi nu s-a efectuat nici o plată, acest termen a căpătat un sens creştin: eficacitatea lucrării lui Hristos depinde de acceptarea ei de către Dumnezeu (n. trad.).

vreodată reparaţii şi... nu poate primi nici un plus de [Tin. *Chr.* 4 (1730:38) Reim. *Apol.* 2.5.3.6 (Alexander 2:488)] satisfacţie". De aceea, însăşi ideea de satisfacţie era inutilă. „Toate aceste obiecţii", considera un apărător, „se bazează pe această supoziţie, că răscumpărarea sau satisfacţia semnifică, atunci cînd Îi sînt atribuite lui Iisus Hristos, nici mai mult, nici mai puţin şi nu acţionează în alt mod decît atunci cînd sînt utilizate ca termeni în legile [Lw. *Reas.* 1 (Moreton 2:80) Poir. *Oec. div.* 4.3 (1705-II:88)] omeneşti sau în viaţa civilă". Din această cauză, obiecţia la cuvîntul *satisfacţie* era o ceartă „copilărească" şi a cere [Sherl. *Def.* 1; 4 (1675:34; 391-392)] să se aleagă între negarea satisfacţiei şi acceptarea „unei Divinităţi furioase şi milostive" era o falsă alternativă. [Ern. *Opusc.* 16 (Fritsch 562); Mayr. *Red.* 14 (1702:761-762)] Deşi termenul era absent, conceptul însuşi era pretutindeni prezent în Scriptură. Adevăratul fundament al obiecţiei faţă de „satisfacţie" nu era lipsa sa din Scriptură, [*Apud* Zinz. *Red.* 8 (Beyreuther 1-II:104)] ci o întoarcere către termenii pe care Scriptura i-a folosit în mod frecvent, cum ar fi „izbăvire", şi, prin urmare, către înţelegerea ortodoxă a „intenţiei lui Iisus", ca Mîntuitor şi Izbăvitor.

Obiecţia criticilor a fost că, deşi această înţelegere a intenţiei lui Iisus împreună cu dogma hristologică puteau [Reim. *Apol.* 2.1.2.11 (Alexander 2:66)] pretinde pe bună dreptate că sînt scripturale, nu reprezenta „sistemul lui Iisus, ci mai curînd al ucenicului Său Ioan" [Reim. *Apol.* 2.6.2.2; 2.5.1.6 (Alexander 2:546; 435)] sau al „principalului iniţiator şi fondator al creştinismului" ca sistem, apostolul Pavel. Deşi era încă socotit „cel [Edw. *Rel. Aff.* 1 (Miller 2:109)] mai însemnat slujitor al lui Hristos care a trăit vreodată" şi autor al tuturor epistolelor atribuite lui (incluzînd [Ors. *Ist.* 2.5 (1747-I:208); Drnd. *Diss.* 1.6.9-10 (1703:18-19)] uneori, pe baza a ceea ce se considera a fi „tradiţia comună a Bisericii", Epistola către Evrei), Pavel era acum menţionat de cîţiva critici ca „primul care a schimbat doc- [Jeff. *Ep.* 13.iv.1820 (Adams 392)] trinele lui Iisus". Aceasta nu se referea doar la doctrina harului, al cărei principal exponent era considerat din punct de vedere teologic şi exemplu principal din punct [Lang. *Paul.* 1.1.2 (1718:23)] de vedere personal, ci şi la doctrina izbăvirii. Teologii ortodocşi au admis că ucenicii lui Iisus nu înţeleseseră din viaţa şi învăţăturile Sale nici doctrina naturii Lui divine, nici „doctrinele referitoare la moartea lui Hristos, la natura, necesitatea şi meritele jertfei Sale şi la răscum- [Lw. *Dem. Er.* (Moreton 5:27) Beng. *Gnom.* Rom. 1,4 (Steudel 538)] părarea pentru păcatele lumii", dar că toate acestea le-au devenit clare numai după Paşti şi Cincizecime. Acum se spunea însă că explicaţia incapacităţii lor de a înţelege era că El nici nu învăţase, nici nu intenţionase să înveţe aceste doctrine. „Atunci cine este sau cine a fost acest Iisus?" era cu adevărat „o întrebare cu conţinut parţial [Sem. *Rel.* 3 (Schütz 26-27)] istoric, parţial moral".

Însă, pentru cei care încercau încă să răspundă la această întrebare într-un mod cît de cît fidel faţă de tradiţia dogmei hristologice, problema fundamentală, morală sau istorică, era, prin urmare, în formularea lui Reimarus, relaţia dintre „sistemul şi intenţia lui Iisus", pe cît putea fi desluşit din punct de vedere istoric, şi „sistemul şi intenţia ucenicilor [atribuite Lui] după moartea Sa". Potrivit descrierii din Noul Testament, intenţia Sa fusese, şi prin minunile Lui, să întemeieze o Împărăţie ce nu era din lumea aceasta, lucru pe care l-a şi făcut prin moartea Sa. Vizita Sa la templu la vîrsta de 12 ani nu însemna că era vreun „copil-minune", ci că în relaţia Lui cu compatrioţii iudei se adaptase tradiţiilor şi formelor lor religioase, acţionînd ca restauratorul înţelepciunii ebraice. Şi în relaţia Sa cu ucenicii se adaptase slăbiciunilor lor omeneşti şi le împărtăşise tot adevărul doar „gradual". În ciuda unei astfel de „mărturisiri cinstite" despre Sine ca aceea din cuvintele: „Eu sînt", din răspunsul la întrebarea marelui preot: „Eşti tu Hristosul, Fiul Celui binecuvîntat?", „S-a deşertat pe Sine" în starea de smerenie şi recunoscuse că nu ştie „ziua şi ceasul" Judecăţii de Apoi. Pasaje din Evanghelii care păreau că ar prezice că acest moment va fi înainte de moartea unora dintre ucenici trebuiau explicate mai clar: nu era corect să fie scoase din context afirmaţii făcute în starea de smerenie.

Reim. *Apol.* 2.2.2. con. (Alexander 2:173)
Wer. *Diss.* 4.2 (Ryhinerus 1:83)
Baum. *Pred.* 3.10 (Kirchner 3:310-311)
Lc. 3,41-51
Zinz. *Zst.* 9 (Beyreuther 3-II:65)
Zinz. *Off. Red.* 13 (Beyreuther 2-IV:26)
Budd. *Phil. Ebr.* 23 (1720:112-113)
Baum. *Pred.* 1.2 (Kirchner 1:48-49)
Lmp. *Betr.* 2.7 (1756-I:581-585)
Mc. 14,61-62
Fil. 2,7
Baum. *Pred.* 3.10 (Kirchner 3:311)
Pet. *Hchzt.* 13.8; Mt. 24,36; vezi vol. 1, p. 220
Mt. 16,28; In. 21,22
Mrck. *Exeg. exerc.* 26.7; 35.7 (Velzen 9:534; 617);
Sem. *Frag.* 38 (1780:306)
Zinz. *Red.* 5 (Beyreuther 1-II:65)

Reimarus şi alţii începuseră să spună că astfel de explicaţii despre viaţa şi învăţăturile [lui Iisus] şi mai ales despre suferinţa şi moartea Sa trebuiau acum judecate nu de dogma hristologică, în limbajul ei despre starea de smerenie şi de preamărire, ci de „căutarea lui Iisus cel istoric". Intrarea triumfală în Ierusalim de Florii, pe care adepţii dogmei o interpretau ca pe o recunoaştere a naturii Sale divine şi ca pregătire pentru moarte şi înviere, era înţeleasă de criticii radicali ca o încercare nereuşită a Lui de a întemeia o împărăţie teocratică a lui Dumnezeu pe pămînt. Ortodoxia interpreta cuvintele de agonie din Grădina Ghetsimani „Treacă de la Mine paharul acesta" în lumina întrebării anterioare adresate ucenicilor: „Puteţi să beţi paharul pe care îl beau Eu?". Acum această acceptare a suferinţei şi a morţii, pe care El „o avusese mereu înaintea ochilor de cînd Şi-a asumat rolul de Învăţător şi a venit din deşert", era complet transformată într-o încercare, „dacă era posibil, de a scăpa de moarte". Strigătul de disperare de pe cruce: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?", care „voia să exprime povara

Mt. 21,1-11
Mên. *Did.* 1.6 (Blantês 63-70)
Reim. *Apol.* 2.3.1.2 (Alexander 2:180)
Mmchi. *Orig. ant.* 2.14.4 (1749-I:277-278)
Mt. 26,39
Mc. 10,38-39
Fil. *Sl.* 51 (*Soč. Fil.* 2:60)
Frnck. *Pass. Marc.* 2; 3; 7 (1724:38; 71-72; 192-193)
Zinz. *Hom.* 21 (Beyreuther 3-I:210); Zinz. *Rel.* 1 (Beyreuther 6-I:12-13)
Reim. *Apol.* 2.2.2.3 (Alexander 2:150)
Mt. 27,46; Ps. 22,1

Frnck. *Pass. Marc.* 11 (1724:319-320); Lmp. *Betr.* 4.14 (1756-II:643); Mrck. *Syl.* 10.3 (Velzen 15:310-311); *Hno. Theol.* 6.2.16.5 (1785-II:479) Reim. *Apol.* 2.3.1.1 (Alexander 2:179)

Vezi *infra*, pp. 272-273

Jeff. *L. J.* (Adams 297)

păcatului întregului neam omenesc pe care El o purta", răul şi ruşinea tuturor oamenilor, devenea o exclamaţie a inimii Lui zdrobite de dezamăgirea totală provocată de [prăbuşirea] tuturor speranţelor şi visurilor Sale mesianice de restaurare a regatului lui Israel. Iar credinţa în învierea Sa era văzută fie ca un eveniment din istoria Bisericii vechi mai degrabă decît din cea a lui Iisus Însuşi sau, dacă se putea, era pur şi simplu eliminată din istorie cu desăvîrşire.

Esenţa adevăratei religii

Reim. *Apol.* 2.5.3.3 (Alexander 2:481)

Sem. *Rel.* 3 (Schütz 26-27)

Reim. *Apol.* 2.1.1.7 (Alexander 2:27); Sem. *Frag.* 20 (1780:108-109)

Zinz. *Gem.* 17 (Beyreuther 4-I:265)

Sem. *Erud.* (1765-I:56)

Reim. *Apol.* 2.1.1.6 (Alexander 2:25)

Brnt. *Rom.* (1688:8-9); Reim. *Apol.* 2.1.1.9 (Alexander 2:35)

Revizuirea istoriei lui Iisus de la triumf la tragedie şi apoi de la tragedie la patimă constituia o ruptură totală faţă de tradiţia doctrinei creştine; dar, atît ca problemă „istorică", cît şi ca una „morală", a deschis într-o nouă manieră cercetarea esenţei religiei şi a esenţei evangheliei. Descriind felul în care s-a prăbuşit visul teocratic al lui Iisus, Reimarus a vorbit apoi despre „religia raţională, simplă, solemnă, sfîntă şi practică" a lui Iisus, ce se adresa întregii omeniri. Secolul al XVIII-lea a găsit în Iisusul Evangheliilor atît problema, cît şi soluţia căutării unei „religii universale". El nu lăsase în urma Sa *o summa* de învăţături şi, prin urmare, era necesar să se distingă din perspectivă istorică şi morală între acel element al învăţăturii atribuite Lui care Îl prezenta ca „Învăţător al întregului neam omenesc" ce apelase la raţiune şi experienţă şi cel care făcea din El puţin mai mult decît un reformator al iudaismului corupt, Care citase şi confirmase autoritatea Vechiului Testament. Primul dintre acestea era caracterizat de „simplitate şi claritate autentice" şi „toate doctrinele şi regulile sale ne sînt încredinţate în mod clar şi distinct, nu ca teologia păgînă".

Jab. *Sal.* 18 (Basler 212)

Tnnt. *Disc.* 6 (1745:312)

Fil. *Sl.* 116 (*Soč. Fil.* 3:33)

Vezi *supra*, pp. 113-115 Sem. *Rel.* 25 (Schütz 209) Tin. *Chr.* 7 (1730:76)

Wsly. *Serm.* 39.1.9 (Baker 2:85)

Căutarea unei religii universale a devenit o căutare a „sumei totale" sau a „înseşi esenţei" religiei, precum şi a ceea ce un teolog ortodox rus numea „spiritul adevăratei creştinătăţi", esenţa evangheliei, la mijlocul distanţei dintre extremele ateismului şi superstiţiei, între entuziasm şi bigotism. Dacă istoria era o documentare a varietăţii caleidoscopice a doctrinei, nu era posibilă echivalarea esenţei, printr-o reducere la absurd a canonului vincenţian, cu tot ce s-a învăţat dintotdeauna peste tot de către toţi; era mai curînd datoria istoricului să disocieze, împreună cu alţi eruditi cu pregătire teologică, „ce este esenţial în

religia şi doctrina creştine" de „ce poate fi numit cu adevărat accidental şi permanent schimbător", care a avut doar „o valoare temporară". În consecinţă, o definiţie a Bisericii adevărate putea fi următoarea: „o societate care a păstrat lucrurile esenţiale şi fundamentale ale creştinătăţii". O asemenea definiţie putea conduce doar la o reiterare a poziţiilor confesionale (sau anticonfesionale). Se putea prevedea că un moştenitor al Reformei protestante va defini îndreptăţirea prin credinţă ca esenţă a religiei creştine; altul îl putea cita pe Calvin ca dovadă a faptului că smerenia adevărată este „unul dintre cele mai importante lucruri care ţin de adevăratul creştinism". Din cuvinte ale lui Iisus precum „Întru aceasta vor cunoaşte toţi că sînteţi ucenicii Mei, dacă veţi avea dragoste unii faţă de alţii" era evident că „esenţa oricărei religii adevărate este sfînta iubire"; radicalii găseau însă chiar în aceste cuvinte un fundament pentru a exclude cu desăvîrşire din esenţă „cuvîntul, tainele şi adevărata ortodoxie" şi pentru a transforma această „iubire" în calitate universală. Pentru aceasta erau atacaţi ca uzurpatori ai „sufletului şi esenţei credinţei noastre creştine"; aveau dreptate să definească esenţa ca unire cu Hristos, dar cuvîntul şi tainele erau părţi indispensabile ale acesteia. Esenţa unirii cu Hristos şi a adevăratei creştinătăţi era conţinută în cuvintele pe care le-a spus Ioan Botezătorul despre Hristos: „Acela trebuie să crească, iar eu să mă micşorez".

Sem. *Frag.* pr. (1780:A3r); Bl. *Unfehl.* 10 (1791:80)

Brnt. *Art.* *XXXIX.* 19 (1700:180)

Ost. *Arg. ref.* Rom. 3 (1720-II:188)
Calv. *Inst.* (1559) 2.2.11 (Barth-Niesel 3:253-254)
Edw. *Rel. Aff.* 3.6 (Miller 2:315); Lw. *Ser. Cl.* 16 (Moreton 4:163)

In. 13,35

Edw. *Rel. Aff.* 1 (Miller 2:107)
Dipp. *Hrt.* 1 (1706:5-6); Tin. *Chr.* 5 (1730:53-54)
Nss. *Dipp.* pr. (1701:9)
Swed. *Ver. Chr.* 6.357 (1771:231)

Nss. *Dipp.* 14 (1701:83-84)

In. 3,30

Valoarea minimă ireductibilă a „esenţei" se putea reduce succesiv la o acceptare a lui Iisus doar ca un învăţător trimis de la Dumnezeu, ori avînd în plus divinitatea, ori fiind în plus „Mîntuitorul şi Domnul personal al fiecăruia", prin suferinţa, moartea şi învierea Lui. În orice caz, toţi erau de acord că esenţa era mai mult decît o „opinie", însă trebuia să includă şi dimensiunea practicii. Un scriitor definea „naşterea din nou" şi „începutul unei vieţi noi", dar nu „articolele de credinţă" ca „esenţa şi sufletul creştinismului". Cu toate acestea, în aceeaşi lucrare afirma că „întregul cadru al creştinătăţii" era construit pe „marile doctrine" ale „stricăciunii jalnice a naturii umane şi naşterea sa din nou în Iisus Hristos" şi respingea ideea că creştinătatea era „o şcoală în care se învaţă virtutea morală, în care ne şlefuim manierele sau ne formăm pentru a trăi în această lume cu decenţă şi eleganţă". Esenţa religiei putea fi definită de un autor – pe care ortodocşii îl numeau „periculos" şi „detestabil" – ca avînd în componenţă „judecăţile pe care le emite spiritul nostru în privinţa

Scriv. *Seel.* 3.24 (Stier 5:803)

Bl. *Unfehl.* 26 (1791:537)
Ost. *Arg. ref.* Ev. 1 (1720-II:286)
Frnck. *Id.* 4 (Peschke 173)
Zinz. *Soc.* 21 (Beyreuther 1-1:212-213)
Poir. *Oec. div.* 4.4 (1705-II:98)
Lw. *Chr. Perf.* 2 (Moreton 3:25)

Lw. *Chr. Perf.* 1 (Moreton 3:12-13)

Lw. *Chr. Perf.* 2 (Moreton 3:23; 25)

Conc. *Rel. riv.* 2.2.6.2 (1754-I:319-320)

Byl. *Com. phil.* 1.2 (1713-I:153)
Spen. *Pi. Des.* (Aland 79)
Ost. *Dz. serm.* 4 (1722:149)
Edw. *Rel. Aff.* 3.12 (Miller 2:413)
Sem. *Rel.* 23 (Schütz 198)
Strim. *Un. Ev.* 1.24 (1711:31-32)
Vezi vol. 4, p. 198
Mel. *Loc.* (1521) (Plitt-Kolde 63)
Sem. *Frag.* 10 (1780:57)
Dipp. *Orth.* 5 (1699:72-73)
Mt. 22,37-40; Lc. 10,27
Swed. *Cael.* 3.15; 27.238 (1890:18; 135); Reim. *Apol.* 2.1.1.8 (Alexander 2:30)
Strz. *Enchir.* 3.4 (1828:116)
Lschr. *Pene.* (1724:15)
Wlff. *Nat. Gott.* 40 (1744-I:28)
Sem. *Rel.* 15 (Schütz 108)
Lw. *Reas.* int. (Moreton 2:57)
Sem. *Rel.* 16 (Schütz 115)
Mid. *Wat.* (1781:50)
At. Par. *Epit.* 1.1.1 (1806:49)
Ern. *Opusc.* 23 (Fritsch 617-640)
Mt. 7,12

lui Dumnezeu şi sentimentele de respect, teamă şi iubire pe care voinţa noastră le are pentru El" ; ori putea fi „omul interior sau omul nou, al cărui suflet este credinţa şi ale cărui expresii reprezintă fructul vieţii".

Pentru unii, această esenţă implica în mod special referirea la „meritul lui Iisus Hristos" sau mărturisirea „fie explicită, fie implicită că Iisus a adus satisfacţii pentru păcatele noastre" ; pentru alţii, noţiunea de *satisfacţie* putea fi însă eliminată „fără a prejudicia esenţa religiei creştine" şi acelaşi lucru era valabil şi pentru doctrina predestinării. Parafrazînd axioma lui Philip Melanchthon că „a-L cunoaşte pe Hristos înseamnă a-I cunoaşte binefacerile", o definiţie a esenţei deturna atenţia de la mărturisirea că Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt „sînt trei persoane" la afirmarea „beneficiilor" asociate cu ele ; „formele dogmatice şi definiţiile religioase ale Bisericii" nu aparţineau „esenţei religiei creştine", care consta, potrivit învăţăturilor lui Iisus, în două mari porunci : a iubirii faţă de Dumnezeu şi faţă de aproape (descrisă şi de ortodocşi ca „mama tuturor virtuţilor"). Cei care avansau astfel de redefiniri erau acuzaţi că limitează esenţa elementelor naturale ale creştinătăţii în detrimentul celor supranaturale.

În realitate, ei continuau să creadă senini că, în privinţa conţinutului său, această esenţă a evangheliei se va dovedi identică cu ceea ce are mai bun „religia naturală". Cercetarea istorică, în sens obişnuit, nu putea descoperi esenţa, aşa cum nici căutarea esenţei nu putea, la rîndul ei, să „demonstreze netemeinicia ori să anuleze dovezile istorice pe care creştinismul este întemeiat" ; căci „consemnările întregii istorii" arătau clar că „religia naturală" nu a existat niciodată concret în acest sens la nici un popor, ci trebuia abstrasă din revelaţiile, ceremoniile şi tradiţiile religiilor prezente în istorie. Cu toate acestea, dacă, aşa cum afirma un teolog ortodox grec, „cunoaşterea faptului că Dumnezeu există este sădită în noi în mod natural", şi apărătorii cunoaşterii supranaturale trebuiau să găsească un punct comun între cele două, cel puţin să admită că Regula de aur[1] este „o lege naturală şi în acelaşi

---

1. „Regula de aur" este denumirea recomandării Mîntuitorului din Evangheliile după Matei şi Luca: „Ci toate cîte voiţi voi să vă facă vouă oamenii, asemenea şi voi faceţi lor, că aceasta este Legea şi prorocii" (Mt. 7,12; Lc. 6,31), care sintetizează preceptul din Lege, „Să nu te răzbuni cu mîna ta şi să nu ai ură asupra

Mrcrd. *Off.* 14 (1722:100)
Jcksn. *Rem.* (1731:13); Drnd. *Diss.* 2.2.7 (1703:119)
Alph. Lig. *Theol. Mor.* 3.5.7.759 (Gaudé 2:203-204)

timp divină" şi „Cele Zece Porunci (Ex. 20) conţin substanţa religiei naturale"; de aceea, unele păcate interzise de legea divină sînt interzise şi de cea naturală şi invers. Mai mult decît atît, idei ca „virtute", „desăvîrşire" şi „frumuseţe" erau, la un anumit nivel, „cu totul naturale şi omeneşti", dar la Hristos ele au devenit „întru totul dumnezeieşti şi supranaturale". Chiar şi lăsînd aceasta la o parte, mulţi teologi ortodocşi învăţaseră că există o înclinaţie naturală către contemplarea lui Dumnezeu şi făcuseră, în alte moduri, din conţinutul conceptului de *natural* o parte esenţială a teologiei creştine. Astfel, exista o continuitate între cunoaşterea naturală şi cea revelată, care a făcut posibilă (în ciuda acuzaţiei că textele ortodoxe nu au făcut aceasta niciodată) trecerea de la cazul religiei în general la cel al religiei creştine în particular.

Poir. *Théol. cr.* 1.1.3 (1690-I:27)
Bert. *Aug.* 2.1 (1747-I:197-206); vezi vol. 3, pp. 325-328
Bert. *Aug.* 2.3 (1747-I:272-273)
Ost. *Cat.* (1747:15)
Reim. *Apol.* 1.1.2.2 (Alexander 1:84)
Ost. *Dz. serm.* 1-2 (1722:1-78)

Teologii radicali ai secolului al XVIII-lea erau pregătiţi să meargă mult mai departe, insistînd că „există o religie a naturii şi a raţiunii scrisă în inimile noastre ale tuturor de la prima creaţie, cu ajutorul căreia toţi oamenii trebuie să judece adevărul absolut al oricărei religii instituite" (mai ales instituţiile creştinismului tradiţional), şi citînd în sprijinul acestor afirmaţii cuvintele apostolului despre „cîte sînt adevărate". Apărătorii ortodoxiei le aminteau însă colegilor lor radicali că multe dintre argumentele folosite împotriva religiei revelate tradiţionale ar putea la fel de uşor să atingă religia naturală şi că expresia biblică „oameni după fire" se referă la cei ce nu au nici har, nici Duh Sfînt. O fi fost Socrate un apărător al unora dintre adevărurile religiei naturale, dar pe baza acesteia nu există mîntuire.

Tin. *Chr.* 6 (1730:60)
Fil. 4,8
Tin. *Chr.* 12 (1730:205)
Lw. *Reas.* 1 (Moreton 2:66)
Spen. *Gtts.* 2 (1680:17)
Zinz. *Soc.* 4 (Beyreuther 1-I:39-40); Prstly. *Soc.* 2 (1803:6)

Fie că era percepută ca nimic altceva decît o reiterare a religiei naturii, o împlinire a ei care ar fi fost necesară chiar dacă neamul omenesc ar fi continuat într-o stare de desăvîrşită nevinovăţie, revelaţia trebuia, aşa cum se întîmplase de-a lungul întregii istorii creştine, să stabilească o

Span. *Ev. vind.* 2.16 (Marck 3:298-299)
Tin. *Chr.* 12 (1730:199-200)
Lw. *Reas.* 1 (Moreton 2:60-61; 70)

fiilor poporului tău, ci să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi" (Lev. 19,18), şi din „Prooroci", „Ceea ce urăşti tu însuţi, aceea nimănui să nu faci..." (Tob. 4,15). Este considerată esenţa eticii şi moralităţii publice. Unii comentatori biblici consideră că „Regula de aur" sintetizează şi ultimele şase porunci din Decalog (de altfel, aceste porunci sînt considerate ele însele Regula de aur a Vechiului Testament). Apostolul Pavel comentează această regulă: „Nimănui cu nimic nu fiţi datori, decît cu iubirea unuia faţă de altul; căci cel care iubeşte pe aproapele a plinit legea" (Rom. 13,8) (n. trad.).

Vezi vol. 1, pp. 66-67; 356-357; vol. 2, pp. 64-65; vol. 3, pp. 123-133, 278-289, 305-314; vol. 4, pp. 110-112, 115-116, 207, 233, 371-374

Cochrane (1961) 103-104
Grig. Mont. *Am. sag.* 1.12 (Gendrot 99)

Rom. 11,33

Brnt. *Art. XXXIX.* 1 (1700:17)

Swed. *Ver. Chr.* 13.699-700 (1771:430-431)

Fén. *Ep.* 28.v.1687 (Gosselin 7:200)
Neum. *Fünf.* 1; 2; 3 (1726-1:78; 363; 456)

Zinz. *Zst.* 25 (Beyreuther 3-II:196)

Sem. *N. T. Int.* 1.3.5.7 (1767:129)
Wer. *Diss.* 11 (Ryhinerus 1:200)
Blrt. *S. T. Grat.* 3.2 (Lequette 3:77-80)

Lw. *Reas.* 4 (Moreton 2:116)
Vezi vol. 3, pp. 278; 282

Pnch. *Dict.* (1736:1)

Mos. *Tbl.* 10 (1722:50)

Amrt. *Theol. eclec.* 4.2.1.2 (1752-1-IV:14)

Vezi vol. 4, pp. 267-274

Poir. *Fid. rat.* 1.11; 1.16 (1708:12-13; 23)

Vezi vol. 1, pp. 65-67, 356-357; vol. 3, pp. 287-288
Zinz. *Gem.* 8 (Beyreuther 4-1:148)

Frnck. *Bcht.* (Peschke 99)
Ost. *Eth.* prol. 2 (1727:5)
Budd. *Phil. Ebr.* 18 (1720:70); Frnck. *Meth.* 3.20 (1723:108)

relaţie cu raţiunea. Această necesitate nu era uniformă în toate culturile sau Bisericile. Un învăţat semnalase „absenţa, printre toscani, a oricărei ostilităţi deschise între ştiinţă şi ortodoxie, de genul celei izbucnite dincolo de Alpi", pentru că în gîndirea florentină „orice ramură a învăţăturii era, în egală măsură, o parte a teologiei"; la fel, un romano-catolic din Franţa putea vorbi despre „Iisus Hristos ca adîncul întregii ştiinţe". Folosirea raţiunii era însă la fel de importantă pentru absenţa ostilităţii în Toscana ca şi pentru apariţia sa în alte locuri, întrucît raţiunea era fundamentală exerciţiului teologic. Nici o doctrină a teologiei, poate cu excepţia celei a Treimii, nu era atît de legată de noţiunea de *taină* şi de pretenţia de a fi revelată cum era Euharistia; „taină" („μυστήριον") fusese termenul grecesc pentru a defini „sacramentul" încă din vremurile patristice. În timp ce apărătorii prezenţei reale puteau cere ca „raţiunea să se abţină aici", disputele pe tema prezenţei, ce puteau fi considerate providenţiale, în ciuda dezastrului pe care îl creaseră, demonstraseră cît de indispensabilă era raţiunea, datorită utilizării unor concepte ale logicii precum analiza, definiţia şi contradicţia în interpretarea revelaţiei sau, dimpotrivă, pentru a o apăra împotriva raţiunii.

„Adevărata miză a problemei" era, prin urmare, „nu dacă raţiunea trebuie urmată, ci cînd e cel mai bine ca ea să fie urmată". Afirmaţia, atribuită lui Abélard, conform căreia „credinţa este în consens cu raţiunea" era eretică, chiar şi în versiunea ei din secolul al XVIII-lea. Era, de asemenea, neînţeleaptă tratarea ca articol al credinţei a unei concluzii teologice a cărei premisă majoră provenea din revelaţie, în timp ce premisa minoră provenea din raţiune. Protestatarii[1], care începuseră printr-un protest la adresa doctrinelor calvine ale păcatului şi predestinării, le dădeau adversarilor lor impresia căderii în raţionalism, ceea ce avea consecinţe devastatoare pentru întreaga doctrină creştină. Lucrarea *Mîngîierile filozofiei* a lui Boethius, cu toate că fusese apreciată ca o capodoperă a filozofiei creştine, putea acum să fie atacată ca o carte „în care Mîntuitorul şi mîntuirea adusă de El sînt complet ignorate". În universităţi logica şi metafizica erau preferate catehismului, etica filozofică eticii creştine, iar elenizarea creştinismului expunerii fidele a „doctrinei evreilor" conţinute în Scriptură. Deşi partizanii ortodoxiei luterane l-au acuzat

1. Vezi vol. 4, p. 275 (n. trad.).

Deutsch. *Luth.* 1.2.4 (1698:12-13); Mayr. *Mis.* 4.6 (1692:45-46)
Spen. *Bed.* 1.1.13 (Canstein 1:95);
Spen. *Beant.* 4.13 (1693:107)
Wlff. *Nat. Gott.* 295 (1744-I:294); Sem. *Erkl.* 1.4; 2 (1777:82; 147-150)
Poir. *Théol. cr.* pr. (1690-I:A3r-A3v);
Poir. *Chr. ed.* 35 (1694:46)
Mid. *Wat.* (1731:56)
Poir. *Fid. rat.* 1.16 (1708:23)

că este raţionalist şi mentor al misticismului extrem, Spener s-a disociat de amîndouă; la fel, deşi probabil cu mai puţin succes, şi alţi teologi protestanţi au căutat să se disocieze de diferite filozofii raţionaliste. În ciuda pretenţiei de „secol al Luminii" (*un siècle éclairé*), secolul al XVIII-lea era un secol al „orbirii spiritului"; în ciuda ridicării în slăvi a raţiunii, raţionalismul era el însuşi „iraţional"; şi, în ciuda respingerii autorităţii, trebuia să admită că „cunoaşterea naturală sau lumina naturii este o cunoaştere, o lumină care este făcută naturală pentru noi de aceeaşi autoritate ce face ca o anumită limbă, anumite obiceiuri şi moduri de comportament să ne fie naturale".

Stod. *Gd. Chr.* (1714:36-38)
Knt. *Rel.* (Cassirer 6:139-353)
Mid. *Mir.* int. (1749:xcii);
Reim. *Apol.* int. 13 (Alexander 1:62)
At. Par. *Epit.* 1.1.1 (1806:49-51)
Wlff. *Nat. Gott.* 413 (1744-II:4)
Brnt. *Art. XXXIX.* 1 (1700:21); Bert. *Theol. disc.* prol. 2 (1792-I:5)
Conc. *Rel. riv.* 5.1.2 (1754-II:155-162)
Vezi vol. 4, pp. 371-374
Spen. *Pl. Des.* (Aland 22);
Frnck. *Meth.* 3.20 (1723:106)
Tin. *Chr.* 11 (1730:151)
Reim. *Apol.* int. 13 (Alexander 1:63-64)
Jcksn. *Rem.* (1731:9)
Sem. *Rel.* 35 (Schütz 279)
Dipp. *Orth.* 9 (1699:118-124)
Lw. *Reas.* 2 (Moreton 2:92-93)
Brnt. *Art. XXXIX.* 17 (1700:147)
Amrt. *Theol. eclec.* 2.1.1 (1752-1-II:1)

Ortodoxia eclezială avea, în felul său, un interes la fel de mare ca şi raţionalismul în căutarea a ceea ce Kant numea „religia în limitele raţiunii". Oricare îi va fi fost statutul în apologetica primelor secole, metoda descrisă de un teolog ortodox răsăritean ca „demonstrarea silogistică" a existenţei lui Dumnezeu devenise acum, odată cu Ioan Damaschinul şi Toma de Aquino, „cel mai important şi mai solid argument pe care se sprijină religia". Romano-catolicismul acordase în mod tradiţional o importanţă mai mare demonstrării raţionale a doctrinelor sale decît protestantismul confesional, chiar şi la apogeul erei ortodoxe; pietismul era şi mai suspicios faţă de o „doctrină pură" în care „înţelepciunea lumească a fost introdusă încetul cu încetul în teologie". Acum existau însă protestanţi ce considerau că este „datoria primordială a predicatorilor să arate raţionalitatea doctrinelor pe care le învaţă"; astfel de predicatori erau consideraţi de ei creştini adevăraţi. Potrivit ortodoxiei, religia naturală putea deveni perfectă numai „prin adăugarea revelaţiei", dar şi contrariul era valabil: luarea în considerare a religiei naturale fusese benefică pentru creştinătatea ortodoxă, a cărei doctrină era clădită atît pe raţiune, cît şi pe revelaţia lui Hristos; şi existau probleme în teologia tradiţională, cum ar fi predestinarea, despre care unii teologi (deşi nu toţi) credeau că ţin mai mult de raţiune decît de revelaţie sau de alte chestiuni, cum ar fi doctrina despre îngeri, ce aparţinea amîndurora.

Vezi vol. 1, pp. 73-77
Conc. *Rel. riv.* 5.1.1.8 (1754-II:316); Mmchi. *Orig. ant.* 3.2.1 (1749-III:272);
Tnnt. *Serm.* 4 (1744:87-106)

În conţinutul său, esenţa adevăratei religii se dovedea adesea coextensivă cu cele două apriorisme pe care doctrina creştină le considerase de la sine înţelese încă de pe vremea Bisericii vechi: definirea naturii lui Dumnezeu ca absolută şi definirea sufletului uman ca nemuritor.

Aplicînd principiul, formulat de Toma de Aquino, dar afirmat de predecesorii săi din Răsărit şi Apus cu secole înainte, conform căruia „harul nu distruge natura, ci o împlineşte", teologia ortodoxă îşi clădise, pe autoritatea revelaţiei, dogma despre Treime pe baza primului apriorism, iar doctrina despre înviere şi viaţă veşnică pe baza celui de-al doilea. Garanţia biblică pentru a le identifica drept esenţa [religiei] părea oferită de versetul: „Căci cine se apropie de Dumnezeu trebuie să creadă că El este şi că Se face răsplătitor celor care Îl caută" (nu doar în această viaţă, ci mai ales în cea viitoare). Cele două condiţii impuse de acest verset le-au servit ca principii de bază diferiţilor interpreţi din acea perioadă. Pentru Zinzendorf ele ofereau punctul de plecare în analizarea „adevărurilor fundamentale" ale religiei adevărate, pentru Burnet constituiau „temelia religiei", iar pentru Eusebiu Amort dovada că, „pentru păgîni, credinţa fără rezerve în aceste două taine este de ajuns", chiar şi fără doctrine precum cea a Treimii, cea a întrupării şi cea a învierii.

Vezi vol. 3, pp. 306-314

Evr. 11,6

Drnd. *Diss.* 1.8.2 (1703:21); Arb. *Inst.* 1.20.4 (1765:99)

Zinz. *Soc.* 29 (Beyreuther 1-I:271-272)

Brnt. *Art. XXXIX.* 7 (1700:101-102)

Amrt. *Theol. eclec.* 4.2.3.16-17 (1752-1-IV:99)

Apărătorii doctrinei Bisericii din această perioadă şi-au dat seama că pentru prima dată în istoria sa doctrina se confrunta cu punerea în discuţie a adevărurilor fundamentale ale tuturor religiilor, dar şi a dogmelor ei specifice. Era evident pentru toţi că începînd cu Reforma sentimentul de respect se pierduse şi că locul său fusese luat de „lipsa de religiozitate şi necredinţă, aceste sentimente demne de dispreţ care atacă religia însăşi şi conduc către ateism". Ateismul devenise un punct pe agenda teologică. Putea exista o diferenţă între agnosticism şi ateism, dar nu era nici una între batjocura pe faţă şi subminarea subtilă. Atunci cînd opozanţii lor idealizau toleranţa religioasă a Antichităţii clasice, teologii ortodocşi răspundeau că „nu cei ce cred în religie, ci necredincioşii şi ateii au fost întotdeauna în toate ţările cei mai crunţi persecutori şi cei mai cruzi opresori ai libertăţilor civile şi religioase". Era dificil sau chiar imposibil să ai încredere în adepţii ateismului, pentru că acesta nu era doar contrar creştinismului, ci şi raţiunii, respingînd evidenţa care, potrivit Epistolei către Romani 1,20, este „observată clar din creaţie". Cuvîntarea apostolului Pavel din Areopag continua să fie un rezumat folositor al teologiei naturale şi o recapitulare a doctrinelor şi îndatoririlor; însă formularea sa ce are aproape o valoare de crez (inspirată probabil de gînditorul grec Epimenides): „Căci în El trăim şi ne mişcăm şi sîntem" a devenit un răspuns congregaţional faţă

Zinz. *Gespr.* 6 (Beyreuther 1-III:50-51)

Ost. *Dz. serm.* 12 (1722:415); Neum. *Hnd.* (1700:A3v) Mrck. *Comp.* 1.17 (Velzen 18:8); Wlch. *Pol.* 2.1 (1752:87-101) Wlff. *Nat. Gott.* 427 (1744-II:26) Mos. *Vind. disc.* 1.6.2 (1722:123) Byl. *Com. phil.* pr. (1713-I:124); Gib. *Dec.* 2 (Bury 1:28-33)

Mid. *Wat.* (1731:54-55)

Pnch. *Dict.* (1736:79) Lmp. *Theol. nat.* 119-131 (1734:36-42) Drnd. *Fid. vind.* 1.1 (1709:1-5); vezi vol. 1, p. 42 Fapte 17,22-31

Amrt. *Theol. eclec.* 1.1. pr. (1752-1-I:1); Ost. *Arg. ref.* Fapte 17 (1720-II:172); Tnnt. *Serm.* 15; 21 (1744:305-306; 405); Lang. *Paul.* 1.2.3 (1718:87)

Fapte 17,28 (AV)

de ritualul cultic laic pe care unii deişti îl propuneau ca înlocuitor al liturghiilor ortodoxe.

Tol. *Pan.* 2.2 (1720:54-55)

Din asemenea pasaje biblice era clar că teologia naturală era un articol de credinţă: aşa cum avea să decreteze Conciliul Vatican I în secolul următor, revelaţia învăţa că existenţa lui Dumnezeu ca „Fiinţă independentă şi veşnică, de care depind toate fiinţele din lume", nu s-a stabilit doar prin revelaţie, ci şi prin raţiune. Doctrina despre Dumnezeu Creatorul, fără de Care realitatea lumii este de negîndit, era „adevărul primordial", împreună cu doctrina corolară (observată şi în tendinţa larg răspîndită a vremii de a se considera că vorbeşte despre Pronie, şi nu despre Dumnezeu) a „proniei ce se extinde la toate făpturile naturale şi libere", ducîndu-şi voinţa la îndeplinire chiar şi prin război. Raţiunea şi natura au confirmat monoteismul, spre deosebire de credinţa iraţională în mai mulţi zei, şi doctrina „simplităţii" lui Dumnezeu, spre deosebire de natura compusă a creaturilor. De la „simplitate" era un pas logic, tot prin intermediul teologiei naturale, pînă la neschimbabilitatea lui Dumnezeu ca „Fiinţa întru totul perfectă" şi de aici la impasibilitatea divină, în lumina căreia trebuia explicat limbajul biblic referitor la supărarea şi mînia divine. Cu excepţia doctrinei Treimii, „care aparţine cu precădere religiei creştine", toate tezele doctrinei creştine despre Dumnezeu erau „fundamentate pe principii ale religiei naturale" şi, prin urmare, ameninţate atunci cînd aceste principii au fost puse în discuţie.

Vezi *infra*, pp. 221-223

Wer. *Misc.* 15.1 (Ryhinerus 2:252-255)
Lmp. *Theol. nat.* 40-41 (1734:15-16)
Wlff. *Nat. Gott.* 486; 381 (1744-II:116-117; I:375-377)
Ost. *Arg. ref.* Fac. 1 (1720-I:1)
Neum. *Rch.* 2 (1751:59)
Hno. *Theol.* 1.1.8 (1785-I:247-274); Wsly. *Serm.* 67 (Baker 2:535-550); Gaz. *Prael.* 1.1.1.6.176 (1831-I:32);
Fén. *Inst.* 4 (Gosselin 6:78)
Ern. *Opusc.* 14 (Fritsch 537-556); Terst. *Ep.* 1.82-83 (Becher 5:181-185); Terst. *Abr.* 1.5.18 (Becher 2:72); Zinz. *Aug. Conf.* 20 (Beyreuther 6-II:343)

Lmp. *Theol. nat.* 221-225 (1734:55-68); Amrt. *Theol. eclec.* 1.3.1 (1752-1-I:33)

Fén. *Tr. ex.* (Gosselin 1:76); Wlff. *Nat. Gott.* 35 (1744-I:24-25)
Tnnt. *Serm.* 6 (1744:136); Wlff. *Nat. Gott.* 35 (1744-I:15)
Wlff. *Nat. Gott.* 75; 224; 276 (1744-I:48-50; 231; 271)

Brnt. *Art. XXXIX.* 1 (1700:17)

Tot o doctrină ortodoxă era şi cea potrivit căreia raţiunea era capabilă, fără ajutorul revelaţiei, să demonstreze că Dumnezeu are o cunoaştere perfectă a trecutului şi este judecătorul celor vii şi celor morţi. În consecinţă, cei ce propuneau o „religie exclusiv raţională" au insistat asupra faptului că nemurirea sufletului era o componentă esenţială a acesteia. Legătura strînsă dintre doctrinele despre Dumnezeu şi suflet însemna că aceia care neagă nemurirea sînt „pe calea ateismului". Existaseră mult timp divergenţe de opinie între filozofi cu privire la natura sufletului ; acum existau controverse legate de nemurirea sufletului şi între teologi. Nemurirea trebuia apărată împotriva celor ce o negau, din trecut sau din prezent, care se bazau pe noţiunea de *anihilare*. În ciuda efortului de a nega faptul că este menţionată în Scripturile ebraice de dinaintea captivităţii babilonice, „ipoteza nemuririi sufletului uman" era identificată ca doctrină biblică, ca o

Wlff. *Nat. Gott.* 166 (1744-I:173-175)
Lmp. *Theol. nat.* 360-364 (1734:108-109)

Reim. *Apol.* 1.5.2.1; 1.5.4.1 (Alexander 1:721; 769)

Wlch. *Pol.* 2.1.18 (1752:101)

Mén. *Did.* 2.3 (Blantès 117)
Swed. *Cael.* 1 (1890:11); Pff. *Hist. theol.* 2.10; 3.8 (1724-I:323-324; II:269-274)
Drnd. *Fid. vind.* 2.10 (1709:231-235)
Mrck. *Comp.* 16.11-12 (Velzen 18:330-331); Lmp. *Ew. Str.* 1 (1729:149-150)
Reim. *Apol.* 1.5.4.4 (Alexander 1:775)
At. Par. *Epit.* 2.2.8 (1806:262)

Scriv. *Seel.* 1.2 (Stier 3:46)
Strz. *Enchir.* 2.1; 2.5 (1828:49; 76)
Mynst. *Betr.* 58 (1846-II:312-322)
Scriv. *Seel.* 5.1 (Stier 7:29);
Conc. *Rel. riv.* 5.1.18.1 (1754-II:320-328)
Spen. *Bed.* 1.1.19 (Canstein 1:109)
Mos. *Tol.* 26 (1722:143-144)

Zinz. *Gespr.* 9 (Beyreuther 1-III:80)

adevărată temelie şi conţinut esenţial al doctrinei creştine a învierii. Imperativul „dobîndirii vieţii veşnice" era universal, iar nemurirea era „un adevăr recunoscut peste tot în lume". Totuşi, aceasta nu demonstra că a fost generat de raţiunea pură sau de practicile funerare păgîne, de vreme ce apăruse la început, din revelaţia divină, înaintea sistemelor filozofilor păgîni, care, indiferent de teoriile lor, continuaseră să fie îngroziţi de perspectiva morţii.

Vezi vol. 4, pp. 340-341
Lmp. *Theol. elench.* 2.6 (1729:17-18)

Ost. *Dz. serm.* 2 (1722:64)

Mrcrd. *Off.* 16 (1722:132);
Wsly. *Serm.* 63.1-4 (Baker 2:485-487); Wlff. *Nat. Gott.* 429 (1744-II:31-32); Brnt. *Art. XXXIX.* 1 (1700:18);
Wilb. *Pr. Vw.* 2 (1798:26)
Manuel (1959) 15-53

Vezi vol. 1, pp. 41-64; vol. 4, pp. 317-324

Doctrinele despre Dumnezeu şi nemurire erau o probă a relaţiei ambigue dintre esenţa religiei adevărate şi religiile istorice specifice. Eforturile anterioare de a postula o înrudire pozitivă a lor au fost supuse criticilor, însă încercarea de a găsi o „unitate a planului" în interiorul „marii varietăţi" a religiilor şi dincolo de ea a continuat, chiar dacă fusese complicată în vremurile moderne de călătoriile de descoperire[1]. Întrucît aceste călătorii au contribuit la apariţia unor „noi viziuni asupra religiei păgîne", teologia naturală, care se bazase la început pe teologia filozofică a Antichităţii clasice, acordînd doar ocazional atenţie religiilor precreştine ale popoarelor ce acum aparţineau Bisericii, trebuia să analizeze date noi referitoare la popoare la care se părea că nu exista „nici o închinare" la vreo zeitate. În acelaşi timp, descoperirea relatărilor despre un potop „la toate popoarele şi la cei mai vechi scriitori" a contribuit la confirmarea relatării din Facere; apelul neîntrerupt la paralelele cunoscute între Socrate şi Iisus, între *Ecloga a IV-a* a lui Virgiliu sau cărţile sibiline şi Evanghelii, precum şi între scrierile ermetice ale Antichităţii tîrzii şi Scripturile creştine era îmbogăţit de o cunoaştere mai aprofundată a altor înţelepţi, în special Confucius, ale cărui „maxime simple şi pe înţeles" puteau fi folosite pentru a „le explica pe cele mai greu de înţeles" ale lui Hristos. În sens negativ, paralelele între religiile necreştine şi practicile creştine au furnizat argumente pentru polemicile îndreptate împotriva cultului sfinţilor. Deişti precum Toland erau acuzaţi că pun „toate religiile tradiţionale la acelaşi nivel", inclusiv creştinismul însuşi, însă teologii Bisericii au căutat să le clasifice. O taxonomie ce cuprindea patru grupuri – tot păgînismul amestecat şi trei monoteisme care îşi aveau originea în Carte: iudaismul, creştinismul şi Islamul – era reprezentativă pentru acest efort.

Tnnt. *Serm.* 4 (1744:101)
Ost. *Arg. ref.* Fac. 5 (1720-I:5-6)
Pal. *Ev. Chr.* 1.2.1 (Wayland 3:171); Ost. *Arg. ref.* Fac. 5 (1720-I:5-6)
Tol. *Pan.* 1.2 (1720:4);
Tnnt. *Serm.* 20 (1744:389);
Prstly. *Soc.* (1803:48)
At. Par. *Epit.* 3.2 (1806:293-295); Reim. *Apol.* 1.5.2.6 (Alexander 1:738-739)
Dipp. *Orth.* 6 (1699:89-91)
Zinz. *Rel.* 5; 6 (Beyreuther 6-I:89; 112)

Tin. *Chr.* 13 (1730:342)

Mid. *Ltr. Rom.* (1729:31)

Lw. *Reas.* 3 (Moreton 2:112)

Ost. *Cat.* (1747:15-16)

1. Geografică (n. trad.).

Mên. *Did.* 1.4 (Blantês 44-47); Coz. *Graec.* 5.23.1294 (1719-III:315)

Strz. *Enchir.* 5.1 (1828:193-194)

Fil. *Sl.* 136 (*Soč. Fil.* 3:132-138)

Pal. *Ev. Chr.* 2.9.3 (Wayland 3:331-345); Conc. *Rel. riv.* 2.2.4 (1754-I:298)

Wsly. *Serm.* 63.21 (Baker 2:495-496)

Tnnt. *Serm.* 1 (1744:24)

Less. *Nath.* 3.7 (Rilla 2:403-408)

Vezi vol. 1, pp. 36-50; vol. 2, pp. 227-242

Vezi *infra*, pp. 354-355

Ieş. 3,14

Tnnt. *Serm.* 5 (1744:110) Brnt. *Art.* XXXIX. 1 (1700:24)

Zinz. *Aug. Conf.* 20 (Beyreuther 6-II:335); Zinz. *Soc.* 25 (Beyreuther 1-I:250)

Zinz. *Zst.* 39 (Beyreuther 3-II:316-317)

Sem. *Frag.* 39 (1780:309)

Wer. *Diss.* 4.3 (Ryhinerus 1:90) Frnck. *Pass. Joh.* 3 (1733:45-46)

Dintre acestea, Islamul a continuat să provoace tot felul de reacţii din partea creştinilor. Dintre cei pentru care căderea Constantinopolului din 1453 era încă o amintire vie, unii au articulat o eshatologie în care iminenta „cădere a mahomedanismului" ar fi un semn că Judecata de Apoi este aproape. Destinderea militară şi politică dintre ortodoxia răsăriteană şi Islam era o ocazie pentru a aduce mulţumire lui Dumnezeu, dar şi pentru a da glas îngrijorării creştine. Unii polemişti creştini indicau metoda musulmană de propagare prin cucerire ca demonstraţie palpabilă a falsităţii sale, în timp ce alţii sperau că prin reforma creştină adevărată, „piatra de poticnire fiind astfel în mod fericit dată la o parte – mai precis, vieţile creştinilor –, mahomedanii îi vor privi cu alţi ochi". Însă alţii echivalau „lucrurile de căpătîi pe care le găsesc în Coran" cu „unele aspecte principale ale religiei naturale", o echivalare care făcea posibil ca una dintre cele mai elocvente pledoarii din secolul al XVIII-lea (sau din oricare altul) în favoarea toleranţei religioase, *Nathan înţeleptul* al lui Lessing, să le ceară evreilor, creştinilor şi musulmanilor să-şi recunoască originea comună şi să se trateze reciproc cu conştiinţa că fiecare are o pretenţie legitimă la moştenirea lor comună.

Într-o categorie aparte, ca problemă persistentă şi fundamentală pentru definirea esenţei creştinătăţii, în ciuda acestei conştientizări existenţiale a Islamului, era încă – aşa cum fusese, conştient sau nu, de-a lungul istoriei creştine încă de la începuturile sale şi avea să fie şi mai pregnant în secolul XX – legătura deopotrivă pozitivă şi negativă existentă între creştinism şi iudaism. Se recunoştea că „Eu sînt Cel ce sînt", aşa cum i se revelase lui Moise, era „singurul nume cuvenit şi incomunicabil al lui Dumnezeu" şi că monoteismul fusese „scopul principal al întregului Vechi Testament", fără de care nu ar fi existat o doctrină creştină despre Dumnezeu. Iisus a fost „un evreu practicant, un patriot", iar cînd vorbea despre Dumnezeu numindu-L „Tatăl Meu", Se referea la „nimeni altul decît la Dumnezeul evreilor, acelaşi Dumnezeu pe care evreii Îl cinsteau în acea vreme". De aceea, existau unii gînditori creştini care apărau iudaismul şi pe evrei împotriva ostilităţii creştine sau care afirmau că nu se cuvenea ca creştinii proveniţi dintre neamuri să arunce asupra evreilor vina pentru moartea lui Hristos, de vreme ce nu toţi luaseră parte la ea, iar neevreii fuseseră la fel de implicaţi. Unul dintre derivatele eshatologiei pietiste era

Vezi vol. 1, p. 46
Spen. *Pi. Des.* (Aland 43-44)
Rom. 11,26
Hfkntz. *Jüd.* (1706:7-8); Terst. *Ep.* 2.122 (Becher 6:269-271) Dor. *Pet.* 20 (1718:53)
Nmnn. *Spen.* (1695:43-55)
Byl. *Com. phil.* 2.4 (1713-I:327)
Frnck. *Pred.* Trin. 2 (1699:30)
Strz. *Enchir.* 7.3 (1828:308)

o aşteptare sporită, bazată pe capitolele 9, 10 şi 11 din Epistola către Romani, că, în ciuda interpretării lui Luther, „întregul Israel se va mîntui" cu adevărat, aşa cum se promite la Romani. Pentru mulţi dintre pietişti, o astfel de convertire totală a evreilor la creştinism era „mai presus de dubiu", dar criticii lor ortodocşi credeau că e „mai mult o dorinţă decît o speranţă" şi au continuat să apere exegeza restrictivă a lui Luther. Deşi iudeii nu reuşiseră de fapt să propovăduiască religia lor în toată lumea, mesajul Vechiului Testament nu fusese niciodată limitat la un singur popor, ci fusese menit a fi universal : istoria poporului lui Israel era istoria tuturor popoarelor.

Arb. *Des. myst.* 2.17 (1764:312)
Bec. Lóp. *Sab. prod.* 1 (1752:11); Ost. *Arg. ref.* Mt. 27,1-26 (1720-II:44); McGl. *Ess.* 1.8 (1786:143)
Bnl. *Diss. apol.* 1.23; 2.84 (1747:17; 72)
Lschr. *Dr. Pred.* 1 (1733:4)

Astfel de afirmaţii trebuie totuşi privite în legătură cu cea mai mare parte a doctrinei despre semnificaţia istoriei evreilor, exprimată pînă şi în cărţile de evlavie mistică: Dumnezeu Îşi vărsa mînia pe evrei pentru moartea Fiului Său şi ei continuau să fie vinovaţi pentru atrocităţi împotriva creştinilor. Atacîndu-i „atît pe îndărătnicii iudei, cît şi pe învăţaţii vanitoşi, care, din păcate, le ţin partea", exegeza creştină ortodoxă apăra aplicarea directă a Vechiului Testament nu la Israel şi la iudei, ci la Hristos şi la Biserică. Un convertit de la iudaism a demonstrat acest lucru prin corespondenţa punctuală dintre viaţa lui Hristos şi scrierile profeţilor. Folosirea pluralului ebraic pentru Dumnezeu era încă o dovadă a doctrinei Treimii, iar mărturisirea lui Josephus [Flavius] în favoarea lui Iisus, în ciuda obiecţiilor pe care le ridicase, era autentică. Ca „un oracol ce stabileşte momentul venirii lui Mesia", profeţia lui Iacov despre Iuda continua să servească drept punct central al argumentării creştine că locul iudaismului în istoria mîntuirii era, deşi providenţial, doar temporar. Reimarus a încercat să explice utilizarea profeţiei ca referinţă la Iisus Hristos, iar exegeza iudaică, prezentînd-o ca pe o simplă referire la istoria lui Israel, cerea un răspuns creştin. Un învăţat reformat a făcut cîte un comentariu filologic şi teologic extins şi erudit fiecărui termen ebraic important din verset, justificînd interpretarea sa hristocentrică. Versetul însemna ceea ce însemnase mereu : că legămîntul lui Dumnezeu, care „mai înainte fusese restrîns între graniţele strîmte ale iudaismului, trebuia să fie acum... extins la toate popoarele, limbile şi împărăţiile".

Apud Hfkntz. *Jüd.* (1706:14)
Vezi vol. 2, pp. 230-231
Drnd. *Fid. vind.* 1.11 (1709:31-32)
Vezi vol. 1, p. 44
Span. *H. e.* 1.5 (Marck 1:533-534)
Fac. 49,10
Ost. *Arg. ref.* Fac. 49 (1720-I:33); Strz. *Enchir.* 1.2 (1828:15); At. Par. *Epit.* 3.3 (1806:196-197); Wsly. *Serm.* 66.1.2 (Baker 2:523)
Reim. *Apol.* 1.5.2.4 (Alexander 1:732-734)
Spen. *Mess.* (1701:18-25)
Mrck. *Pent.* Fac. 49,10 (Velzen 1:119-184)
Vezi vol. 1, pp. 77-78; vol. 2, pp. 64, 232-233; vol. 3, pp. 274-275
Baum. *Pred.* 3.6 (Kirchner 3:179-210)

În ciuda admiraţiei pentru Maimonide, numit „cel mai mare giuvaer al neamului său", creştinii au discreditat mare parte a iudaismului postbiblic ca pe un set de tradiţii viciate, bazate pe „o exactitate literală insuficientă" şi

Budd. *Phil. Ebr.* 31 (1720:154)
Lw. *Dem. Er.* (Moreton 5:18)

Bnl. *Diss. apol.* 6.9 (1747:290-291); Zinz. *Gespr.* 13 (Beyreuther 1-III:110-120)

Jeff. *Syl.* 2 (Adams 332)

Aug. *Spir. et litt.* 8.13-14 (*CSEL* 60:164-166)

Wlch. *Pol.* 2.3.6 (1752:133)

Reim. *Apol.* 1.5.1.6-7 (Alexander 1:698-705) Reim. *Apol.* 1.5.1.4 (Alexander 1:690-694) Reim. *Apol.* 1.5.2.1 (Alexander 1:721)

Reim. *Apol.* int. 8 (Alexander 1:51); Mid. *Wat.* (1731:29)

Schtz. *Haer.* 2.11 (1724:48)

Tin. *Chr.* 1 (1730:2)

Reim. *Apol.* 1.1.5.13 (Alexander 1:177)

Jeff. *Vir.* 17 (Peterson 287)

Tol. *Milt.* (1699:79)

Zinz. *Zst.* 24 (Beyreuther 3-II:186-192)

Vezi *infra*, pp. 330-332

preocupate în mare parte de mărunţişurile unui comportament ritualic, şi au atacat Talmudul ca pe o distorsionare a mesajului biblic. „Sistemul lor a fost deismul", declara un interpret radical, „adică credinţa într-un singur Dumnezeu. Însă concepţiile lor despre Acesta şi despre atributele Lui erau înjositoare şi injurioase". Repetînd acuzaţia foarte veche că iudaismul este „pelagian" în doctrina sa despre păcat şi har, alt gînditor creştin considera că aceasta era sursa altor greşeli iudaice. Ca şi înainte, iudaismul a devenit ţinta atacurilor filozofico-teologice care vizau, accidental sau chiar în mod expres, particularitatea creştinismului însuşi. Aşa cum o prezenta Reimarus, imaginea Dumnezeului Vechiului Testament era una a unui tiran mărunt, a cărui „lege" revelată, cu porunci ridicole precum Sabatul, conţinea foarte puţin din esenţa religiei şi care nu promisese niciodată un Mîntuitor, aşa cum susţinea creştinismul. „Mi se pare greu de înţeles", încheia Reimarus, „că, dintre atît de multe popoare mai înţelepte şi mai docile, Dumnezeu ar alege un popor atît de încăpăţînat şi de stricat ca să-i fie stăpîn şi să-l iubească".

Pentru tot mai mulţi, aşa cum erau obligaţi să recunoască apărătorii ortodoxiei, rezultatul acestei căutări a esenţei adevăratei religii era un sentiment al detaşării de pretenţiile de adevăr aflate în conflict ale diferitelor secte creştine şi chiar ale diverselor religii ale lumii. „Toţi se plîngeau", nota un critic al ortodoxiei, „de răceala şi indiferenţa cu care oamenii întîmpinau ideile speculative ale creştinătăţii şi toate sfintele sale rituri"; liderii Bisericii au dat vina pe religia naturală. Exista o largă recunoaştere a faptului că unanimitatea religioasă şi doctrinară era imposibilă, în afara cîtorva „principii primare generale". De aceea, aşa cum observa Thomas Jefferson, „religia are o temelie solidă; de diverse feluri, într-adevăr, dar toate bune; întru totul suficientă pentru a menţine pacea şi ordinea". Nimic mai mult nu trebuia impus conştiinţei cuiva. Ironia face ca secolul al XVIII-lea să fie şi perioada unei expansiuni rapide a lucrării misionare creştine, în special în rîndul protestantismului pietist, după o perioadă de relativă inactivitate ce a urmat Reformei. Multe dintre implicaţiile doctrinare ale acestei expansiuni aveau să se facă simţite abia mai tîrziu.

Chiar şi acum aceste preocupări au ridicat totuşi cu acuitate şi putere nouă problema statutului restului umanităţii: „Mîntuirea mea", exclama Reimarus, „se rătăceşte în mijlocul strigătelor disperate a milioane de

suflete condamnate la chinuri veşnice!". Or, după cum formula Tindal, se putea spune despre Hristos „că a fost trimis ca Mîntuitor al omenirii dacă vine să le închidă porţile cerurilor celor cărora înainte le erau deschise, cu condiţia să facă aşa cum le dictează raţiunea?". În această perioadă, un număr mic de creştini radicali din Anglia şi de pe Continent au arătat explicit şi clar ceea ce un număr mult mai mare par a fi contemplat cel puţin ca posibilitate şi ipoteză – universalitatea mîntuirii. Dacă „toate neamurile lumii sînt de acord în privinţa elementului esenţial al creştinismului", dragostea faţă de Dumnezeu şi aproape, părea că pasul următor ar fi unirea finală a tuturor. Aceasta era „evanghelia veşnică, mesajul plin de speranţă al «stabilirii din nou a tuturor»", indiferent ce însemnase iniţial acest pasaj biblic. Această redeşteptare a universalismului a atras atacuri masive din partea ortodocşilor. „Înlocuim universalitatea tuturor oamenilor", declara un calvin, „cu universalitatea celor aleşi". Universalismul era, insista un predicator luteran al curţii, o extindere nejustificată a iubirii lui Dumnezeu şi o derogare de la mijloacele harului de care Biserica era legată, chiar dacă, trebuia să li se conceadă universaliştilor, Dumnezeu nu era legat de aceste mijloace.

Reim. *Apol.* int. 7 (Alexander 1:50)
Tin. *Chr.* 13 (1730:250)
Swed. *Cael.* 36.318 (1890:191)
Dipp. *Orth.* 6 (1699:86-87)
Swed. *Cael.* 3.15; 27.238 (1890:18; 135)
Pet. *Myst.* pr. 11 (1700-I:B4r)
Fapte 3,21
Ern. *Opusc.* 9 (Fritsch 437-441)
Conc. *Rel. riv.* 2.2.8.1 (1754-I:330); Naud. *Myst.* 2.3.82 (1713:203-204); Wrns. *Myst.* 17.14 (1729:190)
Mrck. *Comp.* 20.25 (Velzen 18:408)
Engsch. *Pet.* (1720:89; 110)
Dipp. *Orth.* 6 (1699:92)
Stod. *Conv.* 3 (1719:13); Tnnt. *Nec.* 1 (1743:8)

Cele două principale surse de inspiraţie pentru dezvoltarea teologiei speculative, Origen în Răsărit şi Augustin în Apus, erau şi figurile centrale ale dezvoltării răspunsului creştin legat de problema particularităţii şi universalităţii. Pentru fiecare dintre ei, fusese crucial mai ales cîte un pasaj din epistolele pauline: pentru Augustin, declaraţia de la 1 Timotei 2 că „Dumnezeu, Mîntuitorul nostru... voieşte ca toţi oamenii să se mîntuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină"; pentru Origen, promisiunea de la 1 Corinteni 15 că la sfîrşitul istoriei, „cînd toate vor fi supuse Lui [Hristos], atunci şi Fiul Însuşi se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toţi".

1Tim. 2,3-4
1Cor. 15,28

Încercările lui Augustin de a armoniza universalitatea voinţei lui Dumnezeu de a-i mîntui „pe toţi" cu doctrina lui despre predestinarea absolută, potrivit căreia particularitatea voinţei lui Dumnezeu de a mîntui numai anumite persoane îşi atinge mereu scopul, l-au condus la propunerea unei varietăţi de soluţii exegetice, care au continuat să atragă foarte mult atenţia din Evul Mediu pînă în secolul al XVIII-lea. Atractivă părea mai ales sugestia sa că „toţi" se referă la toate categoriile de oameni, nu la toţi indivizii. Doctrinele predestinaţioniste ale calvinismului

Gaz. *Prael.* 2.5.3.178 (1831-II:155-156)
Vezi vol. 1, p. 330
Vezi vol. 1, pp. 333-335; vol. 3, pp. 118-120, 298-299; vol. 4, pp. 85-87, 272-273
Amrt. *Theol. eclec.* 1.6.3 (1752-1-I:125-127); Bert. *Aug.* 4.1 (1747-II:127)

Bert. *Theol. disc.* 17.4 (1792-III:224-225)

Vezi vol. 4, pp. 261-263; 396-405
Bnyn. *Lw. Gr.* 2 (Sharrock 2:143)
Baum. *Pred.* 1.10 (Kirchner 1:309-311)
Aug. *Civ.* 21.13 (*CCSL* 48:778-780); Conc. *Rel. riv.* 5.2.13 (1754-II:444-455)

Vezi vol. 4, p. 85
Bert. *Theol. disc.* 5.1 (1792-I:215-216)
*C*Trid. 6. *Decr.* 3 (Alberigo-Jedin 672)

Bert. *Aug.* 4.1 (1747-II:201); Hno. *Theol.* 6.1.16.3 (1785-VI:379-383)

din secolul al XVI-lea şi ale jansenismului din secolul al XVII-lea, care se revendicaseră agresiv de la moştenirea augustiniană şi susţineau că „puţini sînt cei ce vor merge la cer", făceau imperative afirmarea voinţei mîntuitoare universale a lui Dumnezeu şi precizarea, în acelaşi timp, că aceasta nu sugera că toate pedepsele au în realitate un caracter expiatoriu. Unii găseau sprijin în distincţia medievală dintre voinţa universalistă „anterioară" şi cea particularistă „posterioară" a lui Dumnezeu. Aşa cum formulase Conciliul de la Trident, „deşi [Hristos] a murit pentru toţi, totuşi nu toţi primesc binefacerea morţii Sale, ci numai cei cărora le este împărtăşit meritul suferinţei Sale".

Dör. *Pet.* 8 (1718:23-24)
Mrck. *Comp.* 20.24 (Velzen 18:405-408); Engsch. *Pet.* (1720:119)
Strim. *Un. Ev.* 1.22 (1711:29-31); Tnnt. *Nec.* 1 (1743:23; 11)
Dör. *Pet.* 12 (1718:34); Stod. *Sfty.* 10 (1687:275)

Brnt. *Art. XXXIX.* 18 (1700:172-173); Poir. *Oec. div.* 3.13 (1705-I:749-762)

Tin. *Chr.* 12 (1730:196)
Pet. *Myst.* pr. 2 (1700-I:A1r)

Asemenea rezolvări ale paradoxului au continuat să facă apel la loialitatea celor care, în toate Bisericile, apărau învăţăturile tradiţionale referitoare la dreptatea divină, indiferent dacă aceasta includea sau nu dubla predestinare. Împotriva „universaliştilor reformaţi" radicali care ameninţau să transforme iadul în purgatoriu, au susţinut că universalismul nu este o implicaţie necesară a milei divine. Totuşi, mulţi erau tot mai înclinaţi să „extindă mila lui Dumnezeu" dincolo de dreptatea Sa şi, în consecinţă, să analizeze mai atent pasajele din Noul Testament ce „par să însemne că aceia care se folosesc din plin pe cît le este posibil de puţina lumină ce le este dată vor fi judecaţi în funcţie de aceasta". Pentru un număr mic, dar în creştere [de teologi], aceasta nu era însă de ajuns. „Nu le este dat", se întrebau ei, „celor ce cred că orice revelaţie exterioară e atît de necesară pentru fericirea tuturor oamenilor să arate cum se împacă noţiunea de *Dumnezeu care este binevoitor faţă de toţi* cu faptul că nu le-a împărtăşit-o[1] tuturor copiilor Săi, cînd toţi au la fel de multă nevoie de ea?". În lumina unei asemenea întrebări, cuvintele lui Pavel de la 1 Timotei 2 păreau „universalism curat", iar speculaţia lui Origen despre mîntuirea universală părea mai atrăgătoare decît oricînd.

Vezi vol. 1, pp. 168-170
Engsch. *Pet.* (1720:95)

Lmp. *Ew. Str.* 2 (1729:196-206)
Neum. *Wied.* 5 (f.a.:83)

Deşi condamnarea acestei speculaţii de către Biserica veche era valabilă şi pentru susţinătorii moderni ai mîntuirii universale, sub anumite aspecte ei păreau mai răi decît Origen, pentru că el o avansase doar ca o posibilitate şi fusese conştient de pericolele pe care aceasta le implica. Ortodocşii dispreţuiau eforturile unor adepţi moderni ai lui Origen de a-i atribui doctrina universalistă a

1. Revelaţia (n. trad.).

„restaurării" lui Grigorie de Nyssa, a cărui calitate de Părinte al Bisericii de o ortodoxie incontestabilă i-ar fi oferit o credibilitate nemeritată. Origen fusese indus în eroare de o teorie a preexistenţei sufletelor şi de o versiune, legată de această teorie, a doctrinei voinţei libere şi aplicase universalismul său nu doar mîntuirii finale a întregului neam omenesc, ci chiar şi a diavolului, teorie ce a fost condamnată atunci şi trebuia respinsă acum.

Allat. *Purg.* 23 (1655:166-177); Lmp. *Ew. Str.* 1 (1729:173) Brnt. *Art. XXXIX.* 9 (1700:110)

Tnnt. *Nec.* 1 (1743:23); Lmp. *Ew. Str.* 2 (1729:206; 307)

Engsch. *Pet.* (1720:15)

Ern. *Opusc.* 10 (Fritsch 448-449; 460-461); Sem. *Erud.* (1759-I:39)

Cu toate acestea, calitatea lui de cel mai strălucit exeget al creştinismului timpuriu a făcut să nu-i fie trecută cu vederea responsabilitatea de a fi acceptat universalismul aparent al profeţiei de la 1 Corinteni 15, potrivit căreia Hristos va încredinţa împărăţia Sa particulară stăpînirii universale a lui Dumnezeu, Care va fi atunci „toate în toţi". Aceste cuvinte nu erau în contradicţie cu doctrina ortodoxă a Treimii, pentru că se refereau „numai la sfîrşitul împărăţiei după iconomie a lui Hristos, pe care El a administrat-o în Biserica luptătoare de pe pămînt pînă la Judecata de Apoi" şi, prin urmare, la stăpînirea Sa prin cuvînt şi taine, care vor fi înlocuite în Biserica triumfătoare; cuvintele nu puteau fi utilizate pentru a susţine mîntuirea universală. Aşa cum afirmaseră la unison crezurile şi mărturisirile Bisericii, „această împărăţie nu va avea sfîrşit". Exista însă un sens mai profund, în ciuda „speculaţiilor" universaliste ale lui Origen şi a „speculaţiilor" predestinaţioniste ale lui Augustin, şi anume că nimeni nu poate susţine fără echivoc doctrina mîntuirii la sfîrşit a diavolului, dar că ea trebuie totuşi păstrată ca o „dorinţă a inimii credincioase".

Zinz. *Aug. Conf.* 4 (Beyreuther 6-II:96-97) Spen. *Bed.* 1.1.55 (Canstein 1:298-300)

Lmp. *Ew. Str.* 1; 2 (1729:53; 66)

Zinz. *Red.* 4 (Beyreuther 1-II:57) *Symb. Nic.-C. P.* (Schaff 2:57); *Conf. Aug.* 3.4 (*Bek.* 54)

Zinz. *Hom.* 30 (Beyreuther 3-I:307)

În calitate de conţinut fundamental al esenţei adevăratei religii, noţiunile de existenţă a lui Dumnezeu şi nemurire a sufletului nu doar corespundeau presupoziţiilor naturale necontestate – şi pînă atunci aproape de necontestat – ale revelaţiei supranaturale, ci erau şi ceea ce Immanuel Kant a identificat drept „cele două propoziţii cardinale ale raţiunii pure"; pentru nici una dintre ele, susţinea el, nu va fi vreodată posibil să se ofere „demonstraţii suficiente" cu ajutorul raţiunii pure şi vor rămîne „întotdeauna transcendente pentru raţiunea speculativă". Nici cei care le apărau pe temeiul exclusiv al raţiunii, nici cei care le respingeau pe acelaşi temei nu puteau avea pretenţia verificabilităţii obiective şi raţionale. Deşi acest „aspect negativ" al demersului filozofic al lui Kant nu consta în „încercarea de a disputa sau măcar de a pune la îndoială realitatea ori irealitatea metafizică" a acestor propoziţii

Knt. *Krit. rn. Vern.* 2.1.2 (Cassirer 3:500-512)

Brth. *Prot. Theol.* (1947:245)

1Cor. 12,31
Zinz. *Lond. Pred.* 4.14 (Beyreuther 5-II:116); Beng. *Gnom.* 1Cor. 12,31 (Steudel 667); Wsly. *Serm.* 24.3.2-3 (Baker 1:542-543)

cardinale, consta cu siguranţă în „critica mijloacelor prin care sînt cunoscute" şi a felului cum trebuiau stabilite. Citînd formula apostolică „Şi vă arăt încă o cale care le întrece pe toate", şi anume calea iubirii, apărătorii doctrinei primite s-au văzut obligaţi să caute dovezi în altă parte.

3 Teologia inimii

Cînd Immanuel Kant, autorul unei definiții aproape canonice a Iluminismului și al *Criticii rațiunii pure*, în care Vezi *supra*, p. 108
principiile fundamentale ale „esenței religiei adevărate” erau identificate ca fiind antinomii ce nu puteau fi nici demonstrate, nici infirmate doar cu ajutorul rațiunii, și-a încheiat *Critica rațiunii practice* din 1788 cu mărturisirea Vezi *supra*, p. 161
că „două lucruri umplu sufletul de o admirație și o venerație mereu crescînde și noi”, și anume „cerul înstelat deasupra mea și legea morală în mine”, mulți dintre apărătorii credinței din secolul al XVIII-lea au văzut în aceasta o confirmare filozofică a părerii răspîndite deja printre teologii veacului acestuia că Dumnezeu deschide o ușă credinței după ce a închis alta. „Legea morală interioară” și întreaga gamă a sentimentelor, îndatoririlor și experiențelor care fac parte împreună cu ea din viața interioară rezistă chiar și atunci cînd presupusele temelii transcendente ale credinței demonstrate de „cerul înstelat de deasupra” erau supuse unui atac continuu. „Uneori am fost înclinat să cred”, comenta un observator deosebit de atent, „că înțelepciunea lui Dumnezeu a permis, în ultimul timp, ca semnele exterioare ale creștinismului să fie ascunse și împiedicate să se manifeste cu scopul ca oamenii (cei meditativi, în special) să nu se oprească aici, ci să fie siliți să privească înlăuntrul lor și să ajungă la lumina ce le strălucește în inimi”.

Knt. *Krit. pr. Vern.* 2. con. (Cassirer 5:174)

Wsly. *Pl. Acct.* 3.4-5 (*LPT* 192)
Wsly. *Serm.* 1.3.8 (Baker 1:128)

Se părea că acest lucru e cît se poate de „nimerit”; pentru că, avînd în vedere faptul că „fariseii moderni” care „învățaseră să trăncănească un pic mai ortodox despre nașterea din nou” rămîneau totuși „la fel de străini de experiența trăită a acesteia” ca întotdeauna, răspunsul real la criza ortodoxiei, cauzat de „vremurile cumplite în care trăim”, era o mai intensă „experiere” a „intimității sfinte cu Mirele ceresc”. Cînd acești promotori ai vieții interioare au vorbit despre „teologie”, nu s-au referit la „iluminarea” (*Aufklärung*) omenească, ci la „iluminarea divină”

Tnnt. *Dang.* (1742:11-12)

Terst. *Bros.* 3.3 (Becher 5:127)
Arb. *Des. myst. pr.* (1764:A3r); Arb. *Inst. pr.* (1765:iiir)

Spen. *Gtts.* 5 (1680:185-186)
Vezi *supra*, p. 108
Wsly. *Serm.* 21.1.12 (Baker 1:482)
Wsly. *Serm.* 2.1 (Baker 1:131)
Terst. *Bros.* 2.2 (Becher 4:47)
Tnnt. *Serm.* 2 (1744:29)
Wsly. *Serm.* pr. 6 (Baker 1:106)
Zinz. *Lond. Pred.* 2.1 (Beyreuther 5-I:154)
Mrcrd. *Off.* 3 (1722:11)
Wlff. *Nat. Gott.* 366 (1744-I:360)
Vezi vol. 3, pp. 305-314; vol. 4, pp. 371-374
Zinz. *Lond. Pred.* 3.1 (Beyreuther 5-I:157-158); Wsly. *Serm.* int. 1 (Baker 2:155-156)
Jam. *Serm.* 32 (1789-II:136)
Poir. *Théol. cr.* (1690:i)

(*göttliche Erleuchtung*). Cuvîntului de ordine al Iluminismului, „Îndrăzneşte să cunoşti!", ei îi opuneau laitmotivul biblic „Îndrăzneşte să crezi!". „Creştinul aproximativ", credincios cu numele, dar nu cu fapta, trebuia să ajungă la „izvorul principal al religiei practice", „de la religia doar exterioară" la „religia din inimă", care era dincolo de orice argument raţional. „Dumnezeu cercetează inima întreagă, sufletul complet" şi de aceea argumentarea de la moralitate la religie şi de la experienţa subiectivă a sufletului la realitatea lui Dumnezeu nu era cu nimic mai puţin legitimă decît argumentele cosmologice tradiţionale în favoarea existenţei lui Dumnezeu. Pentru a argumenta această teologie nouă şi simplă, care putea fi înţeleasă de orice inimă curată, John Jamieson a susţinut o serie de 50 de predici, fiecare dintre ele tratînd un anumit aspect al superiorităţii religiei inimii faţă de cea a intelectului, iar Pierre Poiret a publicat o colecţie de tratate în franceză, sub titlul generic *Teologia inimii*, pe aceste teme şi pe altele înrudite, aparţinîndu-le celor pe care subtitlul colecţiei îi numea „suflete simple şi curate" din trecut şi din prezent. Oricare dintre temele doctrinare implicate în apărarea obiectivităţii revelaţiei transcendente putea fi tratată şi apărată într-o cu totul altă manieră.

Transpunerea afectivă a doctrinei

Vezi *supra*, pp. 109-122
Frnck. *Pred.* Epif. 2 (1699:55)
Terst. *Bros.* 1.2 (Becher 3:63)
Wsly. *Serm.* 6.7.22 (Baker 2:546)
Fén. *Inst.* 32 (Gosselin 6:141)
Nss. *Dipp.* 1 (1701:19-20)
Poir. *Oec. div.* 3.10 (1705-I:720)
Conc. *Rel. riv.* 3.1 (1754:355-356)
Tin. *Chr.* 8 (1730:92)

Minunile, tainele şi autoritatea, a căror validitate ca realităţi obiective părea că a expirat, au revenit la viaţă cînd au devenit, în schimb, forme de exprimare a validităţii subiective a experienţei interioare. Minunile erau privite în relaţie cu „utilitatea lor pentru sufletul fiecărui creştin credincios", ca unele prin care „devenim copii în evlavia şi simplitatea inimii noastre"; în acest sens, „orice răspuns la rugăciuni este o minune în sens propriu", cînd Dumnezeu mişcă inima. Chiar şi apărătorii tainelor supranaturale au recurs la argumentul că ele „se referă la taina Domnului dinlăuntrul credincioşilor" şi au făcut deosebirea între taine şi superstiţii exact pe temeiul faptului că acestea din urmă „nu-l conduc pe om către viaţa interioară, către liniştea interioară a inimii sale"; taina era de necuprins, pe cînd virtutea şi moralitatea erau vizibile. Între timp, opozanţii lor radicali făceau distincţie între creştinismul autentic, originar, o „religie naturală interioară", ce „la început era simplă şi clară", de „tainele" care au

Tol. *Myst.* 3.5 (1696:160)
Tîn. *Chr.* 13 (1730:282)
Mt. 7,29
Zinz. *Rel.* 5 (Beyreuther 6-I:82); Tnnt. *Dang.* (1742:6)
Beb. *Gl.* 1 (1685:24-25); Conc. *Rel. riv.* 4.15 (1754-II:132)
Vezi *supra*, pp. 122-136
Ern. *Opusc.* 10 (Fritsch 477)
Mt. 20,1-16
Frnck. *Pred.* Sept. (1700:12-13)
Zinz. *Aug. Conf.* 19 (Beyreuther 6-II:305-307)
Fusc. *Sac. cr.* (1756:9)
Zinz. *Aug. Conf.* 19 (Beyreuther 6-II:307-310)
Vezi *supra*, pp. 136-147
Vezi vol. 1, pp. 275-278
Fusc. *Sac. cr.* (1756:21-22)
Vezi vol. 2, pp. 98-103
Fusc. *Sac. cr.* (1756:9-10)

apărut mai tîrziu, cînd „creştinismul a fost pus pe acelaşi nivel cu misteriile lui Ceres şi cu orgiile lui Bacchus", pe care „preoţii... le-au impus credulităţii oamenilor". „Autoritatea" („ἐξουσία") specială pe care Noul Testament a atribuit-o învăţăturii lui Hristos, ca fiind calitatea ce L-a deosebit pe El de contemporani, se referea la experienţa inimii, la trăirea interioară care dădea putere cuvîntului exterior.

Nu era însă necesar să fie acceptate ca valide toate concluziile negative spre care părea a conduce cercetarea istorică. Astfel, o revistă istorică manifestînd o tendinţă critică faţă de exegeza creştină a aşa-ziselor profeţii mesianice ale Vechiului Testament trăgea concluzia că un creştin care Îl putea totuşi „vedea pe Hristos în Vechiul Testament, unde altcineva nu-L vedea defel", ar trebui să fie sigur mai întîi „că Îl primeşti şi în inima ta, cu blîndeţea şi bunătatea Sa, altfel Îl vezi degeaba". „Istoria scurtă a Bisericii" lămurită în parabola lucrătorilor din vie putea şi trebuia să fie aplicată şi celor cîteva etape ale vieţii individului. Era nevoie însă de o nouă istoriografie, „care să se ocupe şi de altceva decît de vînătoarea de erezii şi de diferitele probleme amestecate ce au supravieţuit în lume în numele religiei". Concentrîndu-se asupra unor figuri precum Bernard de Clairvaux, Bonaventura, husiţii şi Luther, o astfel de istoriografie va identifica succesiunea de-a lungul veacurilor a celor care au arătat „că mireasa [Biserica] a fost mereu îndrăgostită de Mirele ei" şi va descoperi astfel adevărata continuitate, şi nu mişcarea oscilantă a istoriei bisericeşti de la *hiatus* la *lacuna*, care domina acum relatările istorice.

Ca parte a istoriei Bisericii, controversele din trecut şi din prezent privind persoana şi lucrările lui Hristos cereau o schimbare de perspectivă asemănătoare. Un tratat franciscan, care mărturisea în terminologia tehnică a Conciliului de la Calcedon din 451 dogma ortodoxă veche a „unirii ipostatice" între „dumnezeirea măreaţă şi impasibilă" a celei de-a doua Persoane a Treimii şi „slăbiciunea muritoare" a naturii umane a lui Iisus Hristos şi care repeta formulele dogmatice antimonoteliste ale celui de-al III-lea Conciliu de la Constantinopol[1] din 681 despre „preasfînta Sa îndoită voinţă", invoca tot acest limbaj inspirat din crezuri pentru a promova evlavia faţă de cultul Sfintei

1. Cunoscut în spaţiul răsăritean ca al şaselea Sinod Ecumenic (n. trad.).

Inimi a lui Iisus. Accentul pus pe Schimbarea la faţă a lui Iisus ca evenimentul prin care Hristos a fost făcut cunoscut, după ce „ascunsese puterea împărăţiei Sale", continua să fie un semn distinctiv al dogmei ortodoxe răsăritene şi al evlaviei, în opoziţie cu „filozofia acestei generaţii", însă pentru alţii putea însemna şi că „pregustarea vieţii veşnice constă în transfigurarea lui Iisus în interiorul nostru". În mod similar, interpretarea morţii lui Hristos ca satisfacţie oferită dreptăţii divine pentru păcatele omeneşti, care era un semn distinctiv al dogmei şi evlaviei occidentale, a devenit un mijloc de iluminare a inimii fiecăruia de către Duhul Sfînt, prin luarea în considerare a „supărărilor sufletului" lui Hristos, ce erau conţinutul şi preţul satisfacţiei. „Ce a suferit pentru noi" era în plus „obiectul principal" al unei contemplaţii bineplăcute lui Dumnezeu a crucii şi a suferinţelor; dar o teologie nu ar fi „cu adevărat apostolică" dacă ar neglija „să clădească pe temelia aceasta şi doctrinele divine despre felul în care Hristos există, trăieşte, sălăşluieşte şi lucrează în noi prin credinţă".

Vezi vol. 2, pp. 286; 290-291
Fil. *Sl.* 186 (*Soč. Fil.* 3:374)
Fil. *Sl.* 12 (*Soč. Fil.* 1:101)
Frnck. *Pred.* Epif. 6 (1699:37)
Vezi vol. 3, pp. 164-171
Frnck. *Pred.* Adv. 3 (1699:74-75)
Mrck. *Syl.* 8.1 (Velzen 15:253)
Zinz. *Red.* 7 (Beyreuther 1-II:91)
Frnck. *Pass. Marc.* pr. (1724:A4v-A5v)

Pentru numeroşi apărători, ca şi pentru majoritatea criticilor credinţei tradiţionale, căutarea esenţei religiei adevărate, ca „prezenţă obiectivă a lucrurilor din afara mea", părea că şi-a cauzat propria distrugere. În locul „acestei esenţe putrede şi reci a creştinismului" erau necesare, mai ales într-o „expunere a doctrinei creştine", „reflecţia serioasă" şi „deşteptarea", pentru a descoperi că esenţa nu constă în „cunoaştere, afirmarea cu tărie şi pălăvrăgeală, nici în speculaţii înalte", nici măcar „în tot felul de opinii ciudate"; „în aceasta constă creştinismul adevărat, ca fiecare să-L recunoască pe Domnul Iisus ca Mîntuitor personal şi Domn". În cazul întrebării jalnice ridicate de relativism: „Unde este locul adevăratei religii creştine între atîtea forme religioase?", răspunsul era: „Este cu totul în sufletul tuturor creştinilor adevăraţi, indiferent de confesiune", acolo unde fusese cu adevărat întotdeauna. Sentimentele umane au fost date de Dumnezeu „ca ele să poată servi scopului final al omului şi importantei preocupări pentru care Dumnezeu l-a creat pe om, adică religiei". Deşi Duhul Sfînt nu contrazice raţiunea, El o transcende şi este „Dumnezeirea care sălăşluieşte în" inima omului, astfel încît „simţirea ce există în mod natural în inima acestuia", în momentul în care a depăşit „raţionamentele", ajungînd la „trăiri afective", să devină o dovadă a existenţei lui Dumnezeu şi o formă de a-I descoperi

Vezi *supra*, pp. 147-162
Lmp. *Theol. nat.* 66 (1734:21)
Frnck. *Pred.* Adv. 1 (1699:63)
Arb. *Inst.* 1.20.1 (1765:98); Wsly. *Serm.* 3.2.1-2 (Baker 1:147)
Frnck. *Id.* 4 (Peschke 173); Wsly. *Pl. Acct.* 2.7 (*LPT* 189)
Sem. *Rel.* 11 (Schütz 61)
Edw. *Rel. Aff.* 1 (Miller 2:122)
Lw. *Chr. Perf.* 9 (Moreton 3:150)
Mynst. *Betr.* 3 (1846-I:20-31)
Fén. *Man. piét.* 1 (Gosselin 6:7-8)

Wlff. *Nat. Gott.* 70 (1744-I:43-44)
atributele; căci, „pînă cînd nu vorbește Hristos Însuși
inimii, nici cea mai puternică dovadă nu va avea nici o
Jam. *Serm.* 40 (1789-II:277)
putere". Esența adevăratei religii era mai mult decît sim-
Edw. *Rel. Aff.* 1 (Miller 2:120)
țirea subiectivă, însă nu era cu nimic mai prejos; nu putea
Lschr. *Pens.* pr. (1724:7)
fi echivalată cu moralitatea, dar nici separată de ea.
Vezi vol. 4, p. 64
Dihotomia dintre autenticitatea acestei „teologii a ini-
mii" particulare și artificialitatea teologiei confesionale
publice și politice a Bisericii, dintre religia „publică" și
Sem. *Rel.* 1 (Schütz 4-5)
cea „privată", ce era valabilă pentru toate Bisericile „în
Sem. *Rel.* 11 (Schütz 64-65)
toate felurile", era un simbol al crizei ortodoxiei. În mo-
mentul în care un profesor de teologie proaspăt numit a
afirmat o continuitate între catedra sa universitară și
Lschr. *Del.* (1707:9)
slujirea pastorală, acest lucru începea să pară anacronic.
Indiferența teologiei inimii față de subtilitățile distincției
Terst. *Ep.* 2.76 (Becher 6:172-177)
doctrinale dintre cele cîteva confesiuni părea să înlocu-
iască Scriptura cu experiența, ceea ce implica o respingere
Wrns. *Myst.* 9.3 (1729:92)
a obligației ortodoxe de a „mărturisi, atît individual, cît și
public, dogmele necesare ale Bisericii Catolice", așa cum
fuseseră acestea definite de „credința ortodoxă fără pată
Mrcrd. *Off.* 4 (1722:15)
și de tradițiile Bisericii, ocolindu-se orice inovație"; aceasta
nu reprezenta altceva decît o inversare a relației dintre
„învățătură" și „mărturisire" (ca să nu mai vorbim despre
Vezi vol. 1, pp. 25-31; vol. 4, pp. 56-59
„credință") în definirea doctrinei. Printr-un amestec de
motive politice și teologice, Bisericile Reformei produse-
Sem. *Erud.* (1765-II:147)
Sem. *Rel.* 18 (Schütz 138-140)
seră, în pozițiile lor oficiale, mărturisiri confesionale de o
diversitate care crea confuzie. Acestea erau menite însă a
fi doar declarații de independență față de o Biserică des-
potică și, în consecință, aveau acum „doar o autoritate
Sem. *Rel.* 38 (Schütz 310-312)
exterioară, politică", nefiind propriu-zis normele doctri-
Sem. *Rel.* 19 (Schütz 145)
nale, așa cum deveniseră în unele Biserici.
Astfel, „teologia ca vocație și ocupație a teoreticienilor
are un scop cu totul diferit de cel al religiei creștine văzute
Sem. *Erkl.* 1.2 (1777:39-40)
ca asentiment public și politic al poporului". De aici rezulta
că „pregătirea pentru erudiția teologică în secolul nostru
este și trebuie să fie cu totul diferită" de ce fusese în seco-
Sem. *Erkl.* 2 (1777:158-161)
lele anterioare. Teologul, activînd „în particular" ca erudit
universitar și profesor de creștinism, nu avea „dogme": el
nu trebuia să dea socoteală nici unei „doctrine publice" a
Sem. *Rel.* 28 (Schütz 234-235)
vreunei Biserici, ci numai forului conștiinței sale, iar munca
Ern. *Opusc.* 11 (Fritsch 484)
sa avea o autonomie formală. Luînd în considerare toate
acestea, nu era prea dură părerea criticului acestei poziții
care declara că, susținută consecvent, ducea la „îngropa-
Casp. *Beyl.* 1 (1724:20)
rea" mărturisirii, a crezului și a doctrinei Bisericii. Se putea
afirma totuși că „această mărturisire a noastră, această
religie a inimii, transformă toate cărțile reprezentative al

Zinz. *Gem.* 1 (Beyreuther 4-I:6)
Zinz. *Aug. Conf.* pr. (Beyreuther 6-II:iv); Sin. Fr. *Auf.* (1748) (Beyreuther 6-II:4)

căror adevăr îl acceptă în simple crezuri ale inimii", adică exact cum trebuiau înţelese aceste mărturisiri. Dacă toate cărţile reprezentative ar fi fost distruse, ar fi putut fi rescrise din ceea ce se afla în inima adevăraţilor credincioşi.

Zinz. *Lond. Pred.* 1.12 (Beyreuther 5-I:109)

Fiecare în felul său, toate crezurile şi mărturisirile importante ale Bisericilor istorice s-au dovedit potrivite cu transpunerea în lumina teologiei inimii: „Credem" a trebuit să devină „Cred". Aceasta nu se întîmpla numai în cadrul protestantismului britanic şi continental, unde era într-un fel de aşteptat, ci şi în cadrul ortodoxiei răsăritene şi al romano-catolicismului, unde s-a putut ralia dezvoltărilor anterioare ale spiritualităţii şi teologiei. Creştinismul răsăritean a reproşat teologiei occidentale, fie ea romano-catolică sau protestantă, că toate dogmele Bisericii sînt deja conţinute în crezurile istorice, mai ales în cele de la conciliile de la Niceea şi Constantinopol; însă părea adecvat să se adauge explicaţia că scopul acestor dogme era să fie acceptate şi urmate de fiecare credincios, de vreme ce „dogma" trebuia să devină „poruncă". Conciliul de la Trident definise, împotriva Reformei protestante, „folosirea îndreptăţită a icoanelor" ca [practică] ce le acorda „cinstirea şi închinarea cuvenite", fără a implica noţiuni precum „divinitate sau virtute" cu referire la icoane ca atare; era însă necesar să se explice că scopul acestei legislaţii doctrinale era acela „de a spiritualiza simţirile noastre" şi de a le trezi la „o evlavie autentică".

Vezi vol. 2, pp. 279-295; vol. 3, pp. 325-328

Strz. *Enchir.* 1.3; 1.4 (1828:22; 40-41)

Strz. *Enchir.* 2.3 (1828:54)
Fil. *Sl.* 279 (*Soč. Fil.* 4:401-406)
Vezi vol. 4, pp. 294-295

CTrid. 25. *Decr.* 1 (Alberigo-Jedin 775)

Arb. *Des. myst.* 3.12 (1764:471)

Doctrina confesiunilor protestante a cunoscut o transpunere similară. Gilbert Tennent a apărat, împotriva lui Zinzendorf şi a moravilor, *Mărturisirea de credinţă de la Westminster* ca pe un „sistem preţios de adevăruri", ce aparţine „aprobării armonioase a Bisericilor reformate" de pretutindeni în mărturisirile lor; însă într-un discurs intitulat *Pericolele unei slujiri neconvertite* el afirmase că „slujirea oamenilor fireşti este periculoasă" şi că actul de convertire personală e necesar unei slujiri eficiente – implicaţii ale „punctelor calvine" exprimate în aceste norme. Împotriva intelectualismului de care uneori acuzase dogmatica confesională, John Wesley a susţinut că „cineva poate să fie de acord cu trei crezuri sau cu douăzeci şi trei... şi totuşi să nu aibă nici un fel de credinţă creştină", atîta vreme cît natura reală a religiei adevărate nu consta în „ortodoxie sau păreri corecte", ci, „şi mai adînc, în chiar «omul cel tainic al inimii»"; totuşi, era sigur că, în această chestiune, ca şi în întreaga sa teologie în general, era în acord cu *Cele 39 de articole* ale Bisericii Angliei, în care

Tnnt. *Nec.* 3 (1743:60)
Tnnt. *Disc.* pr.; 1 (1745:iv; 45-46); Tnnt. *Serm.* 1 (1744:10-11)

Tnnt. *Dang.* (1742:9)

Wsly. *Pl. Acct.* 3.5-6 (*LPT* 192-193)

Wsly. *Pl. Acct.* 2.5 (*LPT* 189)

Wsly. *Serm.* 7.1.5-6 (Baker 1:220)

1Pt. 3,4

Wsly. *Serm.* 13.1.3 (Baker 1:317-318)

„Biserica noastră [anglicană] se comportă (într-adevăr, în multe chestiuni) urmînd celei vechi".

Una dintre cele mai ambiţioase încercări din secolul al XVIII-lea de a transpune o carte reprezentativă într-un „crez al inimii" – încercare ce ar putea servi ca bază a revizuirii fenomenului în toate confesiunile – a fost reinterpretarea *Confesiunii de la Augsburg*, în lucrarea lui Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, *Douăzeci şi unu de discursuri despre Confesiunea de la Augsburg*, din 1747-1748. Cele 21 de discursuri nu corespundeau „rezumatului doctrinelor" din primele 21 de articole ale confesiunii, însă au modificat atît succesiunea, cît şi conţinutul acestora. Critica lui Zinzendorf că mărturisirea exterioară fără convingere interioară este o minciună li s-a părut criticilor săi că înlocuieşte criteriul confesional al doctrinei pure şi al înţelegerii corecte cu „simţirea simplă, nestingherită de înţelegere". Dar el a simţit că poate invoca autoritatea *Cărţii Concordiei* în sprijinul principiului său potrivit căruia credinţa „nu este în gînduri sau în minte, ci în inimă, o lumină aprinsă în inimă". El a explicat că nu va fi de acord cu „dispreţul faţă de *Confesiunea de la Augsburg*", ce era la modă printre unii teologi. Preţuia confesiunea pentru că refuzase constant să recurgă la „demonstrarea" aprioric a articolelor de credinţă, mulţumindu-se cu „afirmarea" lor pe baza Scripturii, lucru care susţinea polemicile sale împotriva „demonstraţiei şi disputei"; avea încredere în *Confesiunea de la Augsburg* pentru că pe cei ce-i împărtăşeau credinţa îi salvase de haosul doctrinal în care i-ar fi putut conduce naivitatea teologică.

Conf. Aug. conc. (*Bek.* 83c)
Zinz. *Aug. Conf.* 21 (Beyreuther 6-II:360)

Zinz. *Rel.* 2 (Beyreuther 6-I:17)

Beng. *Brüd.* 2.43 (1751:322-323); Tnnt. *Nec.* 3 (1743:60)

Zinz. *Off. Red.* 12 (Beyreuther 2-IV:112)
Zinz. *Aug. Conf.* 21 (Beyreuther 6-II:363-364)

Zinz. *Aug. Conf.* 13 (Beyreuther 6-II:232-233)
Zinz. *Zst.* 44 (Beyreuther 3-II:351-352)

Zinz. *Aug. Conf.* 21 (Beyreuther 6-II:366)

În calitate de crez al inimii, *Discursurile* nu începeau în primul articol cu doctrina despre Dumnezeu ca Treime, precum *Confesiunea de la Augsburg*, ci cu o examinare a „marii diferenţe" dintre doctrină şi credinţă, dintre „a fi credincios" şi „a recunoaşte un adevăr" pur şi simplu: *Micul catehism* al lui Luther modificase cuvintele de deschidere ale Crezului apostolic, „Cred în Dumnezeu... Creatorul", în „Cred că Dumnezeu m-a creat". Un autor care cerea ca fiecare „să creadă tot ce maica noastră sfîntă, Biserica Romei", mărturiseşte în privinţa articolelor de credinţă putea defini „doctrina creştină" drept o contemplare a virtuţii, cu scopul de a fi sesizată de afecte. „Noii eretici", li se spunea romano-catolicilor francezi, erau cei care se străduiau „să stabilească singuri dogmele doctrinei"; totuşi, „problemele de doctrină" nu ţineau în primul rînd de cunoaştere, ci de simţire. După cum subliniase

Conf. Aug. 1 (*Bek.* 50-51)

Zinz. *Aug. Conf.* 1 (Beyreuther 6-II:41)

Symb. Apost. (Schaff 2:45)

Luth. *Kl. Kat.* 2.2 (*Bek.* 510)
Zinz. *Aug. Conf.* 4 (Beyreuther 6-II:93)

Arb. *Inst.* 1.20.9 (1765:105)

Arb. *Des. myst.* 3.4 (1764:374)

Arb. *Inst.* 1.20.26 (1765:137)

Pnch. *Dict.* pr. (1716:B3v)
Fén. *Ep.* 10.iii.1696 (Gosselin 8:453)

Ioan Gură de Aur, „Hristos a vorbit doar rar despre dogmele" și tainele credinței, ci aproape în exclusivitate despre „curăția vieții"; același lucru se putea spune și despre Ioan Gură de Aur însuși. În vreme ce „creștinismul real, adevărat" era atît „un principiu existent în suflet", cît și „un cadru sau sistem al doctrinei", „acest sistem al doctrinei era cel care descrie caracterul [creștin]... și îmi promite că va fi al meu"; orice alt sistem nu era decît un „schelet pentru corpusul de învățături".

Hris. *Mat.* 64.4 (*PG* 58:614)
Conc. *Rel. riv.* 3.7 (1754-I:385)
Bert. *Theol. disc.* 15.2 (1792-III:164-165)
Wsly. *Pl. Acct.* 2.1 (*LPT* 188)
Zinz. *Aug. Conf.* 21 (Beyreuther 6-II:364)

Avertismentul noutestamentar legat de cei care „fac dezbinare... împotriva învățăturii" se referea la „doctrinele principale ale religiei", ce constituiau temelia adevăratei evlavii, dar era îndreptat în special împotriva celor care „înstrăinează simțirile oamenilor buni unele de altele". Termenul *doctrină* cuprindea mai mult decît crezurile, mărturisirile de credință și dogmele care erau subiecte ale teologiei dogmatice: exista o „doctrină" a vieții monastice, una despre leacurile sufletului și manifestarea dragostei față de ceilalți, o „doctrină" despre maniera corectă de a desfășura alegerile pentru scaunul papal și una despre curăția morală și desăvîrșire. Așa cum afirma un teolog, „propunerea doctrinară pe care o fac este aceasta: Adevărata religie constă, în mare parte, în trăirile sfinte"; sau, după cum formula altul, „ceea ce a promis creștinismul (văzut ca doctrină) s-a împlinit în sufletul meu". Cînd un teolog danez a declarat: „Doctrina în care sufletul meu își află pacea este un adevăr divin", el nu a făcut o descriere, ci a stabilit un criteriu.

Rom. 16,17
Tnnt. *Serm.* pr. (1744:i)
Tnnt. *Nec.* 3 (1743:51)
Arb. *Inst.* 8.14 (1765:649)
Bec. Lóp. *Nuev. Ab.* (1739:3)
Bec. Lóp. *Sab. prod.* int. (1752:5)
Cmrda. *Const. ap.* pr. (1732:vi)
Arb. *Des. myst.* 1.2; 1.4 (1764:21; 38)
Edw. *Rel. Aff.* 1 (Miller 2:95)
Wsly. *Pl. Acct.* 2.12 (*LPT* 191)
Mynst. *Pr.* 60 (1845-II:347)

Fiecare doctrină, inclusiv cea trinitară, trebuia să se conformeze acestui criteriu. Zinzendorf era convins că, „întrucît nici un sistem nu își are începutul în taina Sfintei Treimi", primul articol din *Confesiunea de la Augsburg* era „un subiect separat de celelalte". Teologii universitari „care nu-L iubesc pe Mîntuitorul lor" puteau, cu toate acestea, să continue „să pălăvrăgească despre taina Treimii". Problema decisivă a doctrinei treimice nu era reprezentată, așa cum afirmau astfel de teologi, de raporturile dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt, ci de „raporturile lor cu noi". Formulată într-o manieră absolut disjunctivă – și Zinzendorf însuși nu vorbea mereu așa –, polemica sa era, cu siguranță, extremă chiar și în vremea sa, dar era un exemplu extrem al unei tendințe mai generale de a salva doctrina Treimii, modificînd-o. „Sfîntul Augustin... explică Treimea în Unitate, prin exemple ale conștiinței reciproce", iar analiza deschizătoare de drumuri pe care Augustin a

Zinz. *Aug. Conf.* 2 (Beyreuther 6-II:60-61)
Zinz. *Rel.* 1 (Beyreuther 6-I:8-9)
Zinz. *Lond. Pred.* 5.12 (Beyreuther 5-II:294)
Sherl. *Vind.* 5 (1690:126)

Vezi vol. 3, pp. 49-51

Arb. *Inst.* 1.20.3-5 (1765:98-101)

Poir. *Oec. div.* 1.14 (1705-I:199-200)

Wsly. *Serm.* 55.17 (Baker 2:385)
Arb. *Inst.* 1.20.11 (1765:111-114)

Strz. *Enchir.* 7.2 (1828:303)

Zinz. *Aug. Conf.* 9 (Beyreuther 6-II:186)

Terst. *Bros.* 2.3 (Becher 4:88-89)

Lang. *Nach.* 1.11 (1707-I:85)

Vezi *supra*, p. 138
Terst. *Abr.* 2.3.10-22 (Becher 2:178-184)

Frnck. *Pred.* Laet. (1700:52)
Zinz. *Aug. Conf.* 4 (Beyreuther 6-II:102)

Fusc. *Sac. cr.* (1756:9)

Terst. *Bros.* 4.6 (Becher 6:241)

făcut-o „treimii interioare" a omului ce reflecta Treimea divină era un model şi o justificare a continuării şi extinderii unor astfel de speculaţii. Treimea era pentru autorul unui manual dedicat începătorilor în viaţa religioasă un mijloc de a explica semnificaţia săvîrşirii semnului crucii în cultul public şi în cel privat. Editorul lucrării *Teologia inimii* credea că e posibil să rezolve conflictul dintre Răsărit şi Apus pe tema *Filioque* transformînd pe Tatăl, pe Fiul şi pe Duhul Sfînt în „însuşiri ale sufletului", fiecare purcezînd din ceilalţi doi. Wesley considera că adevărata ortodoxie înseamnă următorul fapt: „cunoaşterea lui Dumnezeu unic şi întreit este strîns legată de adevărata credinţă creştină, de întreaga religie esenţială".

Fiind „articole de credinţă", dogma Treimii şi cea a celor două naturi ale lui Hristos puteau astfel să fie rezumate în afirmaţia că Hristos este „regele inimii mele". Astfel, era posibilă rezumarea „întregului conţinut" al doctrinei creştine astfel: „că sîntem ai Mîntuitorului şi devenim o inimă şi un suflet cu El, aşa încît moartea şi suferinţa Lui... sălăşluiesc mereu în inima noastră". Este inutil şi o speranţă deşartă să credem într-o „cunoaştere istorică a lui Hristos, dacă în tot acest timp El rămîne străin şi departe de noi", deşi această afirmaţie nu însemna nici pe departe că istoricitatea unor fapte relatate în Evanghelii, precum înălţarea la ceruri, ar fi lipsită de importanţă. Era însă posibil şi ca, sub pretextul unei apărări ortodoxe a istoricităţii şi a doctrinei adevărate, „motivînd că vor să-L predice pe «Iisus pentru noi», au curajul să ni-L fure din inimi – chiar pe El, Care vrea să fie «Iisus din noi»". Fiecare dintre cele trei slujiri ale lui Hristos, de proroc, de preot şi de împărat, trebuia înţeleasă nu doar „în mod exterior şi universal", ci, în primul rînd, „interior şi individual". „A veni la Iisus" prorocul însemna a-L găsi în cuvintele Scripturii, dar era în zadar dacă „Duhul Sfînt nu zideşte credinţa în noi şi prin puterea ei nu ne aduce la harul lui Hristos", pe fiecare pe rînd. Doctrina lui Hristos este doctrina naşterii din nou. Evlavia romano-catolică faţă de Sfînta Inimă a lui Iisus şi-a găsit echivalentul în avertismente protestante de genul celor ale lui Gerhard Tersteegen: „Inima noastră întreagă ar trebui să devină inima lui Hristos, încît El să-Şi pună pecetea pe ea şi să zică: «Aceasta este inima Mea»".

Transpunerea afectivă a doctrinei creştine s-a extins la toate articolele de credinţă din tradiţie şi la toate chestiunile asupra cărora Bisericile şi teologii nu fuseseră de

acord şi cărora li se putea aplica principiul „nu vrem să intrăm în controverse; ...lăsaţi-ne numai să căutăm în inima şi în conştiinţa noastră". Cele şapte taine, aşa cum erau afirmate de Biserica Ortodoxă Răsăriteană (şi de romano-catolicism), descriau pelerinajul sufletului omului de la naştere pînă la moarte. „Prezenţa reală" a lui Hristos în taina Euharistiei era una „în trup şi suflet", unindu-se cu sufletul credinciosului. Diferenţa dintre doctrina prezenţei reale şi învăţătura că „nu vedem nimic altceva în [elemente] decît că pîinea e un simbol şi o pecete a trupului răstignit al lui Hristos, care este cu adevărat arătat (*exhibitum*) în Cina Sfîntă", putea, atunci, să fie reinterpretată ca semnificînd că Euharistia este de folos tuturor, indiferent de teoriile lor referitoare la prezenţă – cu singura condiţie ca ei să creadă cu adevărat ceea ce mărturisesc, orice ar fi aceasta. Şi cînd un copil aflat la prima sa împărtăşanie declară: „Nu înţeleg totul, dar îmi dă o stare de bine" nu este „aşa de rău", de vreme ce „Scriptura o numeşte o stare care adesea e asemenea celei pe care i-o creează omului înţelegerea cuvintelor".

Aşa cum sugerează acest apel la precedenţa scripturală, se putea face o pledoarie – cu puternic caracter exegetic şi hermeneutic, dar şi teologic şi psihologic – în favoarea unei metode de studiu al Bibliei care să nu pună accentul doar pe autoritatea ei, ci în primul rînd pe aplicarea ei personală, „Scriptura interpretată nu doar cu ajutorul lexicoanelor şi al dicţionarelor, ci şi cu ajutorul doctrinelor descoperite de Dumnezeu şi de o învăţătură interioară şi o ungere a Duhului Sfînt". De asemenea, acolo unde nu exista vreo referire explicită la el, elementul afectiv trebuia extras din textul Scripturii. Cuvîntul lui Dumnezeu din Biblie este cu adevărat lumină, dar o lumină menită să strălucească „nu numai în faţa ochilor noştri, ci şi în inimile noastre". Chiar şi detaliile „exterioare" ale istoriei biblice erau consemnate pentru folosul „sufletului nostru" şi astfel trebuiau înţelese. Scopul celui mai important text care susţinea inspiraţia Scripturii era să scoată în evidenţă cît de „folositoare" era aceasta, în „maiestatea şi autoritatea ei dominantă", pentru a-l întări pe credincios. Avertismentele ortodoxe potrivit cărora „cuvîntul exterior al lui Dumnezeu este în acelaşi timp vocea Sa interioară", astfel încît ele nu trebuie separate, atacau ceea ce se considera că a devenit o exagerare a elementului subiectiv în exegeză. Totuşi, acelaşi teolog care avertiza cu privire la „încrederea excesivă în simţămîntul personal

Terst. *Bros.* 2.3 (Becher 4:87)
Vezi. vol. 2, p. 316; vol. 3, pp. 233-234
Strz. *Enchir.* 6.1 (1828:233-234)
Arb. *Inst.* 20.14 (1765:119); Zinz. *Aug. Conf.* 18 (Beyreuther 6-II:294)
Wer. *Diss.* 10.1 (Ryhinerus 1:165)
Poir. *Oec. div.* 4.7 (1705-II:169-170)
Zinz. *Gespr.* 3 (Beyreuther 1-III:24)
Frnck. *Pass. Joh.* 6 (1733:98)
Lw. *Dem. Er.* (Moreton 5:20)
Frnck. *Mand. Scrip.* 10 (1706:107)
Frnck. *Pred.* Epif. 2 (1700:11-12)
Frnck. *Pass. Joh.* (1733:126)
2Tim. 3,16
Vezi vol. 4, pp. 368-372
Stod. *Sfty.* 11 (1687:336-337)
Stod. *Conv.* 10 (1719:47)
Deutsch. *Luth.* 1.4.13 (1698:43-44)

Wer. *Diss.* 19 (Ryhinerus 1:352-353)

Wer. *Misc.* 23.1 (Ryhinerus 2:331)

Beng. *Gnom.* pr. 6 (Steudel xix)

în interpretarea Scripturii" nu a putut vorbi despre „siguranța subiectivă" ce trebuie să însoțească „siguranța obiectivă" a exegetului. „Oricine dorește să progreseze în interpretarea Scripturii", avertiza Bengel, „se cuvine să cerceteze de unde vine motivația personală a interpretării".

O campanie de acest fel pentru recuperarea centralității „practicii" în definirea creștinismului era, prin însăși natura sa, preocupată de evlavia laicilor și de experiența vieții creștine, precum și de structurile și de instituțiile concrete ale Bisericii. Era nevoie de „o nouă accentuare a predicării biblice, precum și a trăirii pocăinței și a nașterii din nou, de construirea unor case de rugăciune pentru întărirea reciprocă și povățuirea credincioșilor «renăscuți» și de o reformare a practicii pastorale care să pună mai puțin accentul pe teologia polemică scolastică și mai mult pe dezvoltarea unei slujiri sensibilizate, preocupată de viața liturgică practică și morală a membrilor parohiei". Totuși, o asemenea decizie de a „evita toate abstracțiunile în probleme ce țin de inimă" și de a pune în principal accentul pe „problemele strict interioare" nu putea eluda legătura inseparabilă (în ambele direcții) dintre viața și teologia creștine.

Erb (1983) xiii

Sin. Fr. *Auf.* (1748) (Beyreuther 6-II:12)
Zinz. *Aug. Conf.* 14 (Beyreuther 6-II:264)
Spen. *Gtts.* 5 (1680:212-213)

Avertizînd cu privire la încrederea excesivă fie într-o înțelegere intelectuală a doctrinei, fie în „simțămîntul inimii și al conștiinței", un lider pietist din Germania protestantă aprecia că toate acestea trebuie să conducă la „o strădanie penitențială continuă și persistentă, la o lucrare a credinței și a dragostei și la [experiența] pocăinței și a speranței". În Spania romano-catolică, cineva care a trăit cam în aceeași perioadă își începea tratatul despre greutățile pe care sufletul le întîmpină în viața sa devoțională cu o înșiruire analoagă a celor trei componente ale teologiei inimii : „Nu există nici o îndoială că *sufletele* binecuvîntate care ajung pe culmile *desăvîrșirii* sînt foarte puține și rare în această viață trecătoare"; aceasta „ne învață *experiența*", a continuat el, și aceasta „ne spune *Duhul Sfînt*". Și arhiepiscopul Fénelon descria starea de har în termeni similari : „În această stare, dreptatea nu e doar atribuită, ci, în realitate, este dăruită *sufletului*. Aceasta nu înseamnă că sufletul are o pornire egoistă, care este total contrară *desăvîrșirii*, ci că această stare devine reală în suflet prin *infuzia de Duh Sfînt* și prin completa dăruire a sufletului și a acțiunilor lui".

Frnck. *Pred.* pr. (1700:B5v)

Arb. *Des. myst.* int. (1764:1-2)

Fén. *Ep.* 11.v.1689 (Masson 136-137)

Dumnezeu și sufletul

Nu era o invenție a teologiei pietiste a secolului al XVIII-lea –
ci mai degrabă fusese una dintre metodele standard ale
pietății și teologiei creștine din toate timpurile – stabilirea
Wlff. *Nat. Gott.* 78 (1744-I:52-53) unei legături între obiectivitatea lui Dumnezeu și subiec-
tivitatea sinelui. Cunoscuta formulă hristologică a „pre-
Vezi vol. 1, pp. 267-268 existenței, chenozei și preamăririi" din epistolele pauline
Fil. 2,6-11 (AV) era introdusă de cuvintele: „Gîndul acesta să fie în voi";
iar cea mai explicită expunere a doctrinei răscumpărării
Vezi vol. 1, pp. 165-167 din evangheliile sinoptice, „Fiul Omului a venit... ca să-Și
dea sufletul răscumpărare pentru mulți", a luat forma unei
clauze subordonate în sprijinul poveței lui Hristos adre-
sate ucenicilor Săi: „Care între voi va vrea să fie mare să
Mt. 20,26-28 fie slujitorul vostru". Augustin dăduse acestei legături
Vezi vol. 1, p. 72 expresia clasică în una dintre scrierile sale de început:
„Ce vreți să știți? Dumnezeu și sufletul, asta este ce do-
Aug. *Soliloq.* 1.2.7 (*PL* 32:872) resc să știu, nimic mai mult". Folosit de Augustin și proba-
bil și de apostolul Pavel și de autorii Evangheliilor, un
astfel de procedeu presupunea învățătura Bisericii ca dat
obiectiv pe baza căruia s-au construit experiența subiectivă
și predicarea. Dar acum, cînd însăși obiectivitatea era
pusă în discuție, subiectivitatea putea fi invocată pentru
a-și asuma sarcina dificilă de a verifica ceea ce fusese con-
siderat pînă atunci de la sine înțeles.

O oarecare combinație între cele două metodologii s-a
regăsit în declarația potrivit căreia „o reflecție atentă asu-
pra a ceea ce percepem în noi înșine ne va ajuta mai mult
decît orice altceva să ne formăm păreri corecte și ade-
vărate despre Dumnezeu", așa încît „cel mai inteligent
mod de a contura o idee despre Dumnezeu este să ne
Brnt. *Art. XXXIX.* 1 (1700:41) cercetăm sufletul". Calități ale sufletului precum con-
știința de sine urmau astfel, cu ajustările cuvenite, să
elimine din predicarea despre Dumnezeu orice concepție
Wlff. *Nat. Gott.* 86; 134; 213 (1744-I:60; 117; 222) neadecvată, în timp ce atribute ale lui Dumnezeu precum
Frnck. *Gl.* 1 (1691:C3r) omniprezența erau „oglindite în inima [credinciosului]".
Teologia tradițională folosise cuvintele din rugul arzînd
Ieș. 3,14 al lui Moise, „Eu sînt Cel ce sînt", ca bază pentru o „meta-
Vezi vol. 1, p. 76 fizică a Ieșirii" care legitima limbajul ontologiei ca parte a
doctrinei creștine; acum pasajul însemna „că Dumnezeu
dorește mereu să fie recunoscut și cunoscut în funcție de
Zinz. *Soc.* 6 (Beyreuther 1-I:59) prezența Sa în suflet". *Summa Theologica* a lui Toma de
Aquino se ocupase de expunerea atributelor divine după
ce demonstrase existența obiectivă a lui Dumnezeu cu

Vezi vol. 3, pp. 305-314

Terst. *Abr.* 1.1 (Becher 2:11-25) Terst. *Abr.* 1.2 (Becher 2:25-49) Terst. *Abr.* 1.3 (Becher 2:49-58)

Lw. *Dem. Er.* (Moreton 5:93-95) Edw. *Rel. Aff.* 1 (Miller 2:106)

1Cor. 2,10-11

Vas. *Spir.* 16.40 (*SC* 17b:183); Il. *Trei.* 9.69 (*CCSL* 62A:449-450)

Fén. *Inst.* 22 (Gosselin 6:122); Strz. *Enchir.* 2.5 (1828:72)

Terst. *Abr.* 1.8.5 (Becher 2:93)

Poir. *Chr. ed.* 7 (1694:12)

Fén. *Inst.* 36 (Gosselin 6:149) Terst. *Bros.* 3.8 (Becher 5:334-380) Fén. *Man. piét.* 1 (Gosselin 6:7)

Strz. *Enchir.* 5.2 (1828:197-198) Terst. *Bros.* 2.4 (Becher 4:139)

Strz. *Enchir.* 1. pr. (1828:2)

Terst. *Bros.* 3.1 (Becher 5:23)

Fén. *Inst.* 40 (Gosselin 6:154)

Terst. *Bros.* 3.8 (Becher 5:334-380)

Edw. *Rel. Aff.* 1 (Miller 2:97) Stod. *Conv.* 13 (1719:57-58)

Wsly. *Serm.* 31.4 (Baker 1:672-673)

Mmchi. *Orig. ant.* 3.2. pr. (1749-III:271)

ajutorul argumentelor cosmologice ale cauzalității, mișcării și al altora de acest gen; acum părea mai convingător să începi o *summa* teologică făcînd din cunoașterea și iluminarea personale subiectul unui capitol intitulat „Despre mijloacele de a-L cunoaște pe Dumnezeu" și apoi să te ocupi, la rîndul lor, de doctrinele atributelor divine și ale Treimii. Era o „greșeală" să interpretezi chiar și „religia naturală" drept „lucrare sau efect al rațiunii naturale", și nu al inimii; atît pentru religia naturală, cît și pentru cea revelată, era valabil faptul că „rațiunea nu este puterea religiei noastre, pentru că religia noastră este ceea ce avem în inimă" și „o parte însemnată din religia adevărată se află în simțăminte".

Potrivit exegezei patristice, întrebarea biblică „Cine dintre oameni știe ale omului, decît duhul omului, care este în el?" fusese pusă, în contextul său, pentru a exprima o analogie psihologică umană cu cunoașterea lui Dumnezeu ce era deținută și mai apoi revelată numai de Duhul Său Sfînt; acum această întrebare era dovada biblică „indubitabilă" a activității directe a lui Dumnezeu în sufletul omului. Sufletul putea fi definit drept „viața și fundamentul simțurilor [persoanei] și al percepțiilor senzitive – al dragostei, afectelor, mîniei și dorinței"; iar prin „dorința sufletului", numită uneori „inimă" sau „voință", intră harul lui Dumnezeu în om. Paradoxal, în timp ce harul intră prin sine, „lucrarea sa ne detașează de sinele nostru", iar „pacea eternă a sufletului nostru" este atinsă printr-o meditație „din ce în ce mai profundă și intimă", prin care adevărul harului divin „intră în însăși substanța sufletului nostru". Iisus, „Mirele sufletului", a fost „un om care a suferit pentru sufletul tău, a luptat și s-a rugat pentru el". Cînd cineva, prin „minunata și înflăcărata alegere liberă a sufletului, aleargă la Iisus", merge pe calea „urcușului sufletului", abandonînd lumea exterioară și apoi chiar și pe cea a sinelui pentru a afla acea „pace veșnică a sufletelor noastre". Totuși, pe parcurs, „voința" și „simțămintele" rămîn părți ale „unuia și aceluiași suflet", ca și „voința" și „înțelegerea".

„Unul și același suflet", în schimb, era un alt mod de a vorbi despre una și aceeași persoană individuală și „unică". „Trebuie", avertiza John Wesley, „să fii unic sau să fii blestemat. Drumul spre iad nu are nimic unic în el, în schimb drumul spre cer este cu totul unic". Primii creștini se preocupaseră în mod special ca „fiecare să-și umple mintea cu cele mai înalte gînduri și învățături", astfel

Elrt. *Morph.* 1.13 (1931-I:151-153)

Luth. *Post.* Chr. (*WA* 10-I-1:74)
Zinz. *Zst.* 39 (Beyreuther 3-II:321)

Frnck. *Pass. Marc.* 5 (1724:148)

Zinz. *Red.* 7 (Beyreuther 1-II:96)
Fén. *Inst.* 18 (Gosselin 6:103)
Gib. *Dec.* 50 (Bury 5:337)
Terst. *Ep.* 1.94 (Becher 5:212)

Arb. *Des. myst.* 4.1; 3.26 (1764:565; 551-552)

Zinz. *Lond. Pred.* 2.2 (Beyreuther 5-I: 163)

Wsly. *Serm.* 7.1.3 (Baker 1:218-219)

Terst. *Bros.* 1.1 (Becher 3:33)

Spen. *Gtts.* 8 (1680:375)

Tnnt. *Disc.* 4 (1745:196)

Frnck. *Pass. Joh.* 3 (1733:49-50)

Frnck. *Pred.* Epif. 1 (1700:27)

încît să tempereze voinţa individuală şi să îmblînzească pornirile sale rele. Luther vorbise (deşi mai mult în versiunile tipărite ale predicilor sale, aşa cum le-au editat discipolii săi) despre individ ca fiind unit cu Dumnezeu sau cu Hristos într-o „bucată" (*ein kuchen*); acum era necesar „ca fiecare dintre noi să aplice aceasta la propria persoană, fiecare pentru sine". Fiecare trebuia să fie în stare să spună, în mod personal şi individual, „Eu, om pierdut fiind, m-am aflat. Eu, condamnat fiind, am primit har". Adîncurile sufletului individual sînt „de nepătruns", în afară doar de către Dumnezeu; de aceea, singurătatea nu era doar „şcoala geniului", ci „dragostea pentru singurătate şi pentru rugăciunea interioară" erau punctele indispensabile de întîlnire dintre Dumnezeu şi sufletul individual. Nu era deloc greşit să se acorde o importanţă crucială deciziei individuale valabile pentru întreaga viaţă şi doctrină creştine: „Trebuie să facem cunoştinţă personal cu Mîntuitorul; altfel, toată teologia nu are nici o valoare".

La baza acestui individualism se afla o distincţie fundamentală între „înăuntru" şi „în afară", în special aplicată cultului şi evlaviei. Uneori, aceasta putea lua forma hiperbolică a declaraţiei categorice că „adevărata religie nu constă... în ceva din afară, exterior inimii". Era caracteristic pentru mulţi „să-l slujească pe Dumnezeu doar într-un mod exterior", mulţumindu-se cu „ceremonii", în timp ce „inima lor rămîne foarte departe de Dumnezeu"; acest respect exterior, în dauna iluminării interioare, a cauzat „un rău nespus". Nu numai că mulţi israeliţi „nu au cunoscut partea spirituală interioară a religiei, rămînînd la partea exterioară", ci această situaţie continua să fie „aşa şi acum, în religia evanghelică". Gestul „ipocrit" al evitării cu scrupulozitate a oricărei „întinări"[1] exterioare din actul trădării „lui Iisus cel curat, nevinovat şi fără prihană" nu era unic la duşmanii lui Hristos, fiind reactualizat de fiecare dată cînd creştinii „participă la un cult exterior, neglijîndu-l pe cel interior", acţionînd mai mult în virtutea obiceiului decît a adevărului.

Pentru a fi „întreagă şi completă", o sărbătoare ca Paştele trebuia celebrată atît public, cît şi în „interiorul

1. Referire la gestul lui Pilat de a se spăla pe mîini înaintea poporului: „Şi văzînd Pilat că nimic nu foloseşte, ci mai mare tulburare se face, luînd apă şi-a spălat mîinile înaintea mulţimii, zicînd: Nevinovat sînt de sîngele Dreptului acestuia. Voi veţi vedea" (Mt. 27,24) (n. trad.).

Fil. *Sl.* 18; 27 (*Soč. Fil.* 1:142; 198-199) Chir. Ierus. *Cateh.* 23.4 (Reischl-Rupp 2:382)

Lmp. *Brt.* 13 (1737:207-208) Alph. Lig. *Theol. Mor.* 1.3.1.313 (Gaudé 1:576-578) Arb. *Des. myst.* 2.6 (1764:202) Drnd. *Diss.* 2.26.6; 4.17 (1703:194; 369)

CFlor. (1438-1445) *Decr. Arm.* 5 (Alberigo-Jedin 540-541)

Apud Alph. Lig. *Theol. Mor.* 6.2.1.13 (Gaudé 3:13) Amrt. *Theol. eclec.* 9.5.4 (1752-2-IV:108)

Cmrda. *Const. ap.* 2.35 (1732:236)

Aug. *Ev. In.* 46.6 (*CCSL* 36:402); Aug. *Bot.* 4.11.17 (*CSEL* 51:241) Vezi vol. 4, pp. 142; 306

Mt. 23,2-3

Spen. *Gtts.* 7 (1680:366-374) *Apud* Mrck. *Exeg. exerc.* 27 (Velzen 9:537-546) Tnnt. *Dang.* (1742:15)

Cipr. *Ep.* 67.3 (*CSEL* 3:737)

Mck. *Vor.* (1747:24)

Terst. *Bros.* 1.3 (Becher 3:99) Wsly. *Serm.* 16.1.5 (Baker 1:380)

Conc. *Rel. riv.* 4.15 (1754-II:124); Fén. *Ep.* 6.iv.1689 (Masson 104)

Aug. *Ev. In.* 15.25 (*CCSL* 36:161)

In. 4,23

sufletului". Pentru că vechea cerere liturgică „Sus să avem inimile!" (*Sursum corda!*) tocmai asta cerea, ridicarea inimii, nu doar a mîinilor, către Domnul. „A participa" la liturghie nu însemna numai „participare", ci și „luarea--aminte"[1] atît a sufletului, cît și a trupului, la fel cum „săvîrșirea" unei taine valide cerea „intenția" celui ce o oficia. Pentru ca o taină să fie validă, conform decretului Conciliului de la Florența din 1439, „persoana slujitorului care săvîrșea taina" trebuia să aibă „intenția de a face ceea ce face Biserica". Însă citarea formulei în atmosfera secolului al XVIII-lea tindea să lase conceptul de *intenție* deschis interpretării conform căreia ceea ce se cerea era „credința sau integritatea morală a săvîrșitorului", în ciuda a ceea ce „fusese în mod repetat definit de către Biserică", ce nu judeca „doar mental" păcatele sau ereziile cînd determina vrednicia slujirii sacerdotale. Nici chiar repetarea principalului text folosit de Augustin pentru a afirma obiectivitatea harului sacramental – „cărturarii și fariseii au șezut în scaunul lui Moise; deci toate cîte vă vor zice vouă, faceți-le și păziți-le" – nu putea desființa această interpretare. Unii afirmau că pasajul vorbește numai despre ascultarea față de „funcția publică civilă", nu față de o slujire netransformată; cercetarea istorică a arătat că predecesori ai lui Augustin precum Ciprian ceruseră ca un slujitor al tainei nu numai „să fie ales de comunitate", ci și să aibă personal „o credință adevărată și sănătoasă în Hristos".

Deși „sentimentele, convingerile și impresiile interioare" erau „mai importante" decît participarea exterioară la „mijloacele harului", acest lucru nu trebuia înțeles „ca și cînd religia exterioară nu însemna absolut nimic". Întrucît atît de mult din sursa opoziției față de Biserică și revelație consta în „lupta interioară" a individului, expresia acestei lupte fiind „tulburarea exterioară", distincția dintre „înăuntru" și „în afară" putea ușor să devină o dihotomie absolută, exact cum o prezentau unii critici ai Bisericii. Se pare că găseau sprijin în unul dintre cele mai cunoscute pasaje din Evanghelii, prin care, așa cum spunea Augustin, „sîntem trimiși din nou înăuntru după ce ieșiserăm afară": cuvintele lui Iisus către femeia samariteancă, „Dar vine ceasul, și acum este, cînd adevărații închinători se vor închina Tatălui în duh și adevăr". Atît în Anglia, cît

1. Joc de cuvinte, în original, între *attendance*, „participare", și *attention*, „luare-aminte" (n. trad.).

şi pe continent, acuzaţia că această interpretare „a devenit cu totul altceva... în multe ţări creştine" o transforma (Hdly. *Kngdm.* (1717:6)) într-un atac fatal la adresa pietăţii clericale. Dar şi apărătorii şi reformatorii acestei pietăţi se foloseau cu succes de ea. Fénelon a citat-o în multe rînduri, adăugînd că (Fén. *Man. piét.* 5.10 (Gosselin 6:62); Fén. *Inst.* 22 (Gosselin 6:124)) „restul nu e decît religie ce constă în ceremonii". Citînd (Fén. *Inst.* 2 (Gosselin 6:74)) comentariile unui maestru dominican, Toma de Aquino, despre „duh şi adevăr", Pietro-Maria Gazzaniga a protestat (Tom. Aq. *S. T.* 2.2.84.2 ad 1 (*Ed. Leon.* 9:213)) împotriva greşitei interpretări a cuvintelor lui Hristos de către duşmanii Bisericii şi ai cultului ei public. Clericii (Gaz. *Prael.* 1.1.2.2.13-14 (1831-I:42-43)) protestanţi au atacat, de asemenea, „încercarea Satanei de la începutul lumii de a despărţi ceea ce Dumnezeu a unit, de a separa religia interioară de cea exterioară". (Wsly. *Serm.* 27. int. 1 (Baker 1:592); Frnck. *Pred.* pr. (1700:B4v)) Dumnezeu a cerut atît cult interior, cît şi exterior şi nici unul fără celălalt. (Gaz. *Prael.* 1.1.2.2.11 (1831-I:42))

Dihotomia dintre cultul exterior şi cel interior corespunde în multe privinţe (deşi nici pe departe în toate) dihotomiei dintre individ şi Biserică. Atunci cînd un urmaş teologic al pietismului morav definea, la începutul secolului al XIX-lea, diferenţa dintre protestantism şi romano-catolicism (şi ortodoxia răsăriteană) ca fiind faptul că „primul face ca relaţia individului cu Biserica să depindă de relaţia sa cu Hristos, în timp ce al doilea, dimpotrivă, face ca relaţia individului cu Hristos să depindă de relaţia sa cu Biserica" (Schl. *Chr. Gl.* 24 (Redeker 1:137)) – o diferenţă pe care el însuşi a încercat să o depăşească (Schl. *Chr. St.* 2.1 (Reimer 12:516-525)) –, reflecta o polaritate ce apăruse de fapt între protestantism, romano-catolicism şi ortodoxia răsăriteană în secolul anterior. Spunîndu-le cititorilor săi că „Dumnezeu bate la uşa sufletului vostru", un cleric romano-catolic a îndreptat contrastul într-o direcţie aproape complet opusă : „Dacă doriţi o reformă serioasă, nu începeţi din afară, aşa cum fac protestanţii. ...Mai curînd, întoarceţi-vă înspre voi înşivă. Ce reformă binecuvîntată şi profundă ar fi ! Cu cît vă reformaţi mai mult pe voi înşivă în acest fel, cu atît mai puţin veţi avea nevoie de reformarea Bisericii". (Fén. *Aut. égl.* (Gosselin 1:203)) Scopul predicării nu era „să creeze comunităţi ori să fondeze sau să consolideze un cult, ci să-i conducă pe indivizi către propria inimă", spunea un autor care fusese el însuşi întemeietorul unui nou cult religios şi (Zinz. *Lond. Pred.* 4.2 (Beyreuther 5-II:14)) care crease multe comunităţi în diverse ţinuturi.

Dacă, aşa cum înţelegeau cei mai mulţi traducători şi interpreţi, indiferent de cultul din care proveneau, un pasaj bine-cunoscut din Evanghelii, Iisus spusese : „Împărăţia lui Dumnezeu este înăuntrul vostru" (Lc. 17,21 (AV)) (şi nu „Împărăţia lui Dumnezeu este în mijlocul vostru" (Lc. 17,21 (RSV)), aşa cum îl

înţelegeau exegeţii de mai tîrziu), acest pasaj putea fi combinat cu altul de la Ioan 4,23, pentru a da sfatul: „Aceasta e Împărăţia lui Dumnezeu care este în voi, aceasta este închinarea în duh şi în adevăr"; iar în combinaţie cu alt cuvînt al lui Iisus, [sfătuia] „Căutaţi mai întîi Împărăţia lui Dumnezeu în inimile voastre". Dar individul şi Biserica nu „se excludeau reciproc", de vreme ce rugăciunea eficientă era posibilă atît în viaţa particulară, cît şi în comunitate. Conform unei definiţii date Bisericii, aceasta era, prin urmare, „un corp alcătuit din oameni adunaţi împreună pentru ca mai întîi fiecare să-şi mîntuiască propriul suflet, apoi pentru a se ajuta unul pe altul să se mîntuiască" şi pentru a îndeplini sarcina de a propovădui cuvîntul evanghelic şi de a sluji. În definiţia protestantă era importantă secvenţa „mai întîi" şi „apoi". Un *Enchiridion* ortodox răsăritean îl numea pe Hristos în a doua carte a sa „Mirele Bisericii", iar în a treia „Mirele sufletelor noastre"; pentru că, se preciza în a cincea carte, scopul „autorităţii Bisericii" este de „a învăţa sau, mai curînd, de a îndrepta ori, şi mai corect, de a ilumina sufletele oamenilor", întrucît (combinînd cele două elemente) Hristos este „sufletul Bisericii". Biserica, în consecinţă, este „stîlp al adevărului"; şi, dacă pentru majoritatea protestanţilor şi pentru curentul augustinian din romano-catolicism Biserica în sensul strict al cuvîntului era alcătuită numai din indivizii cu adevărat aleşi, acest manual o numea „adunarea celor chemaţi şi a celor aleşi... a păcătoşilor şi a celor drepţi, a [tuturor] celor ce au aceeaşi mărturisire de credinţă".

Fén. *Let. div.* (Gosselin 1:102; 144)
Mt. 6,33 (AV)
Wsly. *Serm.* 29.23 (Baker 1:644)
Terst. *Bros.* 4.3 (Becher 6:125)
Wsly. *Serm.* 52. int. 2 (Baker 2:302)
Strz. *Enchir.* 2.5 (1828:80)
Strz. *Enchir.* 3.5 (1828:133); Fén. *Inst.* 22 (Gosselin 6:124)
Mt. 28,18-20
Strz. *Enchir.* 5.3 (1828:204)
Strz. *Enchir.* 5.5 (1828:219-220)
1Tim. 3,15; Strz. *Enchir.* 5.3 (1828:209)
Vezi vol. 4, pp. 214-215
Vezi vol. 4, pp. 123-124
Strz. *Enchir.* 5.1 (1828:187)

În contextul unei accentuări profunde a interiorităţii cultului autentic „în duh şi adevăr", practica şi teologia din această perioadă s-au aplecat cu un nou interes asupra semnificaţiei doctrinale a rugăciunii personale. Aceasta fusese iniţial formulată în teologia patristică, dar „doctrina despre rugăciune" nu era o dogmă a Bisericii, în sensul exact al termenului, aşa cum erau doctrinele Treimii şi persoanei lui Hristos. Mai curînd, rugăciunea, atît particulară, cît şi comunitară, era văzută, alături de poruncile ce guvernează viaţa creştină, ca o expresie infailibilă şi un rezultat inevitabil al învăţăturii Bisericii şi, în acelaşi timp – mai ales în formula „regula rugăciunii ar trebui să determine regula credinţei", care se referea în primul rînd la rugăciunea comună, liturgică, nu la evlavia particulară, individuală –, ca o premisă influentă a învăţăturii din această perioadă – de exemplu, în doctrina marianică.

Terst. *Abr.* 2.1 (Becher 2:261-277)
Vezi vol. 1, pp. 155-158
Vezi vol. 1, p. 347
Alph. Lig. *Gl. Mar.* 1.4.1 (Prato 97)

Fén. *Inst.* 1 (Gosselin 6:73)
Aug. *Serm. mont.* 2.3.11 (*CCSL* 35:101-102)
Arb. *Des. myst.* 2.1 (1764:168)
Fén. *Inst.* 26 (Gosselin 6:129)
Terst. *Ep.* 2.67 (Becher 6:149)
Mmchi. *Orig. ant.* 3.2.2 (1749-III:276)
Fén. *Aut. égl.* (Gosselin 1:202)
Strz. *Enchir.* 4.2 (1828:146-158)
Vezi vol. 2, pp. 293-295
Tnnt. *Serm.* 6 (1744:145)
In. 15,15
Frnck. *Pred.* Rog. (1700:45)
Gtti. *Ver. eccl.* 1.15.3.8 (1763:154)
Vezi *supra*, pp. 94-95
Lw. *Ser. Cl.* 3 (Moreton 4:29)
Lw. *Chr. Perf.* 13 (Moreton 3:231-232)
Spen. *Beant.* 2.20 (1693:120); Frnck. *Id.* 19 (Peschke 178)
Grig. Mont. *Am. sag.* 15.184 (Gendrot 193)

Acum necesita însă atenţie rugăciunea personală a individului, „cea mai secretă şi mai intimă comunicare cu Dumnezeu, rugăciunea, izvorul necesar a tot binele". Augustin recomandase „rugăciunea inimii" ca fiind esenţială ; dincolo de toate „senzaţiile plăcute" şi „înflăcărarea imaginaţiei" ce ar putea-o însoţi ca efecte „exterioare", această „rugăciune interioară a inimii şi comunicarea secretă cu Dumnezeu, despre Care credem că este prezent în interiorul nostru, reprezintă cel mai bun, cu adevărat singurul mijloc prin care îi învingem pe toţi duşmanii". Succesul rapid al evangheliei împotriva duşmanilor săi nu fusese rezultatul „doar al doctrinei sau al unui exemplu pozitiv, ci şi al rugăciunii". Încă era adevărat că „rugăciunea pune capăt tuturor neînţelegerilor". Rugăciunea era o „lucrare mîntuitoare" şi unul dintre principalele daruri ale Duhului Sfînt (*lucrare*, „ἐνέργεια", şi *principal*, „οὐσιώδης", erau termeni tehnici din versiunea ortodoxă răsăriteană distinctă a doctrinei despre Dumnezeu ca Treime). Întrucît „scopul rugăciunii nu este să Îl mişte pe Dumnezeu, ci pe noi", promisiunea lui Hristos că rugăciunea către Tatăl făcută în numele Lui va fi mereu ascultată era chintesenţa întregii taine a răscumpărării.

Unul dintre principalele mijloace de a cultiva evlavia personală era citirea în particular a Bibliei, după cum afirmau apologiile romano-catolice împotriva acuzaţiei de interzicere a citirii acesteia; din Biblie vine „pietatea Evangheliei", pentru că „nu există un mijloc mai bun de a ne umple de duhul şi blîndeţea [lui Hristos] decît citind frecvent Evangheliile". Însă trebuiau „citite... nu pentru a afla ce conţin, ci pentru a ne umple inimile cu duhul lor", ceea ce presupunea în primul rînd ca fiecare să o citească de unul singur şi pentru sine. Din ce în ce mai mult, cea mai potrivită pentru o astfel de întărire părea evlavia privată, şi nu cultul public. Fără a încerca să compromită liturghia Bisericii şi tainele, un liturgist romano-catolic (căruia i s-au alăturat scriitori protestanţi) putea susţine că „rugăciunea este instrumentul obişnuit prin care Dumnezeu împărtăşeşte harul Său şi în mod special înţelepciunea Sa". În mod asemănător, fără nici o intenţie de a compromite predicarea publică sau avertismentul biblic „fără să părăsim Biserica noastră[1], precum le este

1. În original, *neglecting to meet together...* „nu se mai adună împreună". Diferenţa dintre variantele biblice este dată de traducerea termenului grecesc *ekklesia*, tradus „Biserică" de ediţiile Bibliei ale Bisericilor tradiţionale şi „adunare" de lumea protestantă (n. trad.).

Evr. 10,25

Lschr. *Hör.* (1734:26-27)

Beb. *Gl.* 1 (1685:23); Terst. *Abr.* 1.1.14 (Becher 2:18-20) Frnck. *Unt.* 2 (Peschke 217); Frnck. *Id.* 5 (Peschke 174); Zinz. *Hom.* 15 (Beyreuther 3-I:143) Ost. *Arg. ref.* pr. (1720:A4r); Ost. *Eth.* 3.3.5 (1727:283-290)

Frnck. *Gl.* 1 (1691:B2v)

Frnck. *Meth.* 3.10 (1723:73-76) Frnck. *Mand. Scrip.* 8; 10 (1706:95; 105); Frnck. *Meth.* 3.23 (1723:132); Ost. *Eth.* 3.3.5 (1727:285) Lang. *Paul.* 2.2.2 (1718:334-335) Frnck. *Mand. Scrip.* 10 (1706:112)

Terst. *Abr.* 1.1.16 (Becher 2:22)

Baum. *Pred.* 2.9 (Kirchner 2:320)

Deutsch. *Luth.* 1.5.17 (1698:54-55); Beng. *Gnom.* pr. 5 (Steudel xix)

Frnck. *Bcht.* (Peschke 102)

Neum. *Fünf.* 1 (1726-I:4); Mayr. *Ger.* (1708:25); Lw. *Ser. Cl.* 3 (Moreton 4:25)

Lc. 17,21 Lw. *Chr. Perf.* 9 (Moreton 3:142)

Grig. Mont. *Am. sag.* 15.187 (Gendrot 195)

obiceiul unora", ceea ce presupunea că „ascultarea ne este impusă chiar mai strict decît lectura", liturgiştii protestanţi puteau totuşi să afirme că devenim „creştini credincioşi şi evlavioşi" citind personal Biblia, obligatorie pentru toţi „adulţii", dar şi pentru copii, deoarece îi aduce credinciosului unele „avantaje pe care nu i le aduce lectura publică", „hrănindu-i şi menţinîndu-i credinţa şi evlavia". „Duhul Sfînt vine într-adevăr prin intermediul predicării despre credinţă", potrivit lui Francke, dar pentru aceasta trebuie ca „fiecare să înceapă să caute în Sfînta Scriptură" pe cont propriu.

Scriptura stătea la baza meditaţiei ; dimpotrivă, formarea simţămintelor prin meditaţie stătea la baza exegezei corecte, chiar şi numai pentru a înţelege simţămintele scriitorilor biblici, care, în procesul scrierii, nu fuseseră doar nişte simple instrumente pasive. Departe de a prejudicia autoritatea Scripturii, o asemenea metodă de interpretare îl ajuta pe cititorul modern să o înţeleagă „ca şi cînd Dumnezeu ar fi vorbit în acest moment despre şi cu mine sau despre şi în ziua de azi". Cu toate acestea, crescuse dispreţul faţă de cuvîntul lui Dumnezeu, „cu mult mai mult decît îşi poate imagina cineva", chiar şi în rîndul celor ce frecventau Biserica. Deşi părea ceva ideal, cultul public şi cel privat trebuiau să se sprijine reciproc, aşa cum făceau Biserica şi Scriptura. Dar nu era prea greu de presupus că o predică a fost făcută pentru ceilalţi, precum şi să respingi Judecata de Apoi ca pe o perspectivă îndepărtată ; de aceea, cuvîntul lui Dumnezeu a avut cel mai puternic efect asupra individului în particular sau în grupuri restrînse, iar perspectiva judecăţii divine avea cel mai puternic impact odată cu descoperirea individului că, „deşi Judecata de Apoi este departe, tot va trebui să mor". În numele unei pietăţi ce era bisericească şi totuşi individuală, se putea afirma : „Sîntem adevăraţii membri ai împărăţiei lui Dumnezeu cînd aceasta este înăuntrul nostru, cînd duhul religiei e duhul vieţii noastre". Într-un asemenea climat, un individualism mai radical, care considera doctrina Bisericii lipsită de importanţă, dacă nu chiar depăşită, putea nega pietatea bisericească pe motiv că e bizară, dacă nu chiar superstiţioasă, îndreptîndu-se către evlavie şi studiul Bibliei, ca substitut, şi nu doar ca supliment.

Legătura dintre sufletul individual şi Dumnezeu era credinţa, „începutul şi consecinţa Înţelepciunii în sufletul nostru" – nu orice credinţă totuşi, ci una adevărată şi

personală. O astfel de credinţă nu era „doar o credinţă noţională sau speculativă”, diferită de „iluminarea comună”, de care au parte şi necredincioşii. Nu putea fi, de asemenea, nici tipul de credinţă iraţională şi antiintelectuală care a atras acuzaţia detractorilor că „nimic... nu-i face pe oameni să creadă mai uşor decît frica”. Nu se putea nega faptul că mare parte din ceea ce era considerat a fi credinţă la majoritatea creştinilor obişnuiţi nu era altceva decît „credinţă istorică” – altfel spus, convingerea, în sens general, că se întîmplase ceva, fără a crede însă „într-o manieră particulară... doar că «Dumnezeu era în Hristos, împăcînd lumea cu Sine Însuşi», ci şi că «Hristos *m*-a iubit şi S-a dat pe Sine Însuşi pentru *mine*»”. Aceasta era o „credinţă vie”, pentru că „inima credinciosului trăieşte într-o astfel de credinţă şi prin ea este puternic atras spre Hristos, străduindu-se cu o dorinţă interioară aprinsă să fie şi mai strîns unit cu El”; credinţa adevărată, apoi, nu era „o modalitate de inculcare a unor idei, ci o dispoziţie a inimii”, care nu „trebuia să fie ipocrită, ci sinceră”. Aşadar, nu era „zidită pe o temelie şubredă”, ci era „o încredere în Dumnezeu, prin Iisus Hristos, în vederea mîntuirii, aşa cum aceasta era oferită în evanghelie”. Numai despre o astfel de credinţă „reală” se putea spune că aduce „îndreptarea numai prin credinţă, fără fapte”, pe care o apăraseră reformatorii; în plus, nu faptele, ci doar o credinţă reală putea obţine „sfinţirea”, ce era consecinţa şi rezultatul său necesar.

Deşi credinţa era, potrivit doctrinei Reformei, singura condiţie a îndreptăţirii, totuşi „şi pocăinţa, şi roadele corespunzătoare acesteia sînt, într-un fel, necesare pentru îndreptăţire. Dar ele nu sînt necesare în acelaşi fel în care e credinţa şi nici în aceeaşi măsură”. În timp ce, potrivit Sinodului de la Dort, harul suveran al lui Dumnezeu este „irezistibil” în cei pe care Dumnezeu i-a predestinat, noul accent pus pe convertire şi pe pocăinţă i-a făcut pînă şi pe urmaşii Reformei să sublinieze caracterul său „voluntar” şi, prin urmare, posibilitatea opoziţiei faţă de el. Pocăinţa, în acest sens, care fusese „unul dintre principalele subiecte ale slujirii lui Pavel”, era o schimbare radicală a gîndirii şi o dobîndire a cunoaşterii de sine, rezultatul „unei străduinţe penitenţiale adevărate şi îndîrjite, ce a avut loc mai întîi în inimă”. În această străduinţă penitenţială, năzuinţa sufletului către Dumnezeu, deşi nu întotdeauna exprimată în cuvinte, era „faza anterioară convertirii, dar nu parte a acesteia”. Prin propovăduirea legii şi a

Wsly. *Serm*. 18.1.2 (Baker 1:418)
Stod. *Sfty*. 1 (1687:5)
Poir. *Fid. rat*. 2.21 (1708:29-32)
Reim. *Apol*. 1.1.2.5 (Alexander 1:91)
Stod. *Gd. Chr*. (1714:26); Frnck. *Pass. Marc*. 7 (1724:194)
Vezi vol. 4, pp. 195-196
Wsly. *Serm*. 43.2.2; 5.4.2 (Baker 2:161; 1:194)
2Cor. 5,19
Gal. 2,20
Frnck. *Pass. Marc*. 7 (1724:196)
Wsly. *Serm*. 1.1.4 (Baker 1:120)
Frnck. *Pred*. Epif. 3 (1699:15)
Stod. *Sfty*. 5 (1687:95-96)
Stod. *Conv*. 3 (1719:12); Wsly. *Serm*. 5.4.6 (Baker 1:196)
Wsly. *Serm*. 43.3.3 (Baker 2:163)
Vezi vol. 4, pp. 182-197
Wsly. *Serm*. 43.3.2 (Baker 2:162-163)
Vezi vol. 4, pp. 269-277
Terst. *Bros*. 3.2 (Becher 5:58); Baum. *Pred*. 1.5 (Kirchner 1:147)
Tnnt. *Disc*. 6 (1745:341)
Stod. *Conv*. 5 (1719:20)
Wsly. *Serm*. 7.2.1; 14.1.1 (Baker 1:225; 336)
Frnck. *Pred*. Jub. (1699:24)
Grig. Mont. *Am. sag*. 15.181 (Gendrot 190-191)
Scriv. *Seel*. 2.5 (Stier 1:575)
Stod. *Conv*. 1 (1719:3)

Mynst. *Pr.* 51 (1845-II:235)
Frnck. *Pred.* Oc. (1700:30)
Stod. *Conv.* 4 (1719:15)
Vezi vol. 4, pp. 373-374
Vezi vol. 4, pp. 207-208
Edw. *Rel. Aff.* 3.7 (Miller 2:340)
Frnck. *Pass. Marc.* 12 (1724:358)
Lc. 19,41-42
Frnck. *Pred.* Adv. 3 (1699:94; 99)
Terst. *Bros.* 2.8 (Becher 4:223)
Stod. *Conv.* 1 (1719:1-2)
Pff. *Hist. theol.* 2.10 (1724-I:280-284)
Frnck. *Meth.* 2.4 (1723:37)
Lw. *Dem. Er.* (Moreton 5:12)
Lschr. *Dr. Pred.* 1 (1733:8); Wer. *Misc.* 16 (Ryhinerus 2:293)
Nrs. *Hist. pel.* 2.3 (Berti 1:243-244)
Edw. *Rel. Aff.* 2 (Miller 2:183)
Edw. *Rel. Aff.* 3.4 (Miller 2:278)
Edw. *Rel. Aff.* 3.4 (Miller 2:270-271)
Frnck. *Pred.* ep. ded. (1700:A7r-A7v)
Spen. *Gtts.* 1 (1680:9); Spen. *Bed.* 1.1.39 (Canstein 1:224); Lang. *Paul.* 2.2 (1718:315); Edw. *Rel. Aff.* 3.4 (Miller 2:280)

evangheliei, împărţirea inimii între Dumnezeu şi Satana a fost înlocuită cu credinţa în Hristos, care este, în sensul strict al cuvintelor, „primul act al convertirii". „Argumentul pariului" (*argument du pari*) al lui Blaise Pascal, cu ecoul său în definiţia credinţei ca pariu a lui Luther, era foarte potrivit pentru această nouă insistenţă asupra faptului că puterea „transformatoare" a convertirii „însoţită de o schimbare a naturii" şi a simţirii era diametral opusă unui simplu „creştinism al raţiunii". Lacrimile vărsate de Iisus pentru Ierusalim erau un semn că pocăinţa nu mai trebuie amînată, ci că „trebuie să ne convertim în inima noastră", printr-o „convertire mîntuitoare" adevărată şi o „lucrare dumnezeiască de renaştere".

Pentru dezvoltarea doctrinei creştine, distinctă de viaţa Bisericii creştine sau de creştin ca individ, nici o controversă teologică a timpului nu a reflectat atît de bine implicaţiile necesităţii aproape universale a întoarcerii şi a schimbării în toate Bisericile ca „lungul conflict" provocat de pietism pe tema „teologiei celor nerenăscuţi" (*theologia irregenitorum*): „Este esenţial sau nu ca în primul şi în primul rînd cineva care studiază teologia să aibă cunoştinţa şi experienţa faptului de a fi fost cu adevărat întors la Dumnezeu" – esenţial, adică nu numai pentru mîntuirea veşnică (aşa cum era acceptat în mod general), ci pentru o corectă înţelegere a Scripturii şi a doctrinei creştine? Sau poate „un păgîn, necunoscător al revelaţiei divine", dacă ar găsi o hîrtie pe care sînt scrise cuvintele de instituire a Euharistiei, „să ştie la ce se referă?". Nu doar pietiştii, ci şi teologii ortodocşi din toate Bisericile învăţau că trebuie să existe o legătură între „doctrină" şi „viaţă" sau între „doctrină" şi „disciplină". Dar, aşa cum consemna Jonathan Edwards, „înşelăciunile Satanei şi inima ticăloasă şi mincinoasă... pot fi tratate cu o bună cunoaştere doctrinală a religiei", de vreme ce înţelegerea spirituală nu „constă în vreo cunoaştere doctrinală nouă", fiind o „înţelegere supranaturală a lucrurilor divine care le este specifică sfinţilor şi pe care cei ce nu sînt sfinţi nu o au defel". De aceea, era esenţial să fie identificaţi ca „învăţători mincinoşi" nu doar cei care învăţau doctrine false, ci şi cei ce erau falşi în inima lor, chiar dacă învăţau doctrina ortodoxă.

Toţi au fost de acord că înţelegerea filologică tehnică a limbilor ebraică şi greacă e posibilă şi fără convertire sau înţelegere spirituală, dar „interpetarea corectă" a Scripturii trebuia să implice nu numai intelectul necesar erudiţiei,

Frnck. *Mand. Scrip.* 11 (1706:116-119)
Spen. *Gtts.* 3 (1680:75)
Lang. *Antibarb.* (1709-I:186)
Lang. *Nach.* 5.9 (1707-V:70)
Lang. *Antibarb.* (1709-I:21; 31)
Casp. *Beyl.* 8-14 (1724:56)
Dipp. *Orth.* 4 (1699:47)
Nss. *Dipp.* pr. (1701:8)
Nss. *Dipp.* 1 (1701:19)
Neum. *Marp.* 2.1 (1727:51-52)

ci și persoana celui care interpretează. Apostolul Pavel a atribuit „adevărata cunoaștere dumnezeiască numai iluminării divine", nu înțelegerii filologice exterioare a textului. „Nu sînt de acord", anunța teologul pietist Joachim Lange, „că un învățător care este păcătos și nerenăscut poate învăța cuvîntul lui Dumnezeu... corect și fără a-l răstălmăci". Această viziune ar însemna, spusese altundeva, „o zeificare a literei Scripturii", în dauna spiritului său. Nu orice fel de „cunoaștere literală", chiar dacă este „conformă cu litera Scripturii și, prin urmare, adevărată", poate fi numită „spirituală, dumnezeiască, vie și supranaturală". Lange și alți pietiști au fost acuzați pentru această definiție a doctrinei și a exegezei biblice. Cînd unii au dezvoltat argumentarea pietistă și au atacat noțiunea de *teologie a celor nerenăscuți* numind-o „cea dintîi înșelăciune a rațiunii", adversarii lor ortodocși trebuiau să fie de acord că ei aveau dreptate în unele privințe ; dar merseseră prea departe, de vreme ce Scriptura fusese scrisă și pentru cititori care erau încă „neconvertiți". Această insistență asupra „iluminării" interpretului Bibliei era „o specie de donatism" ; confunda statutul personal subiectiv al interpretului cu sarcina sa eclezială obiectivă.

Stod. *Conv.* 15 (1719:78)
Bnyn. *Lw. Gr.* 2 (Sharrock 2:215)
Span. *Ev. vind.* 1.36 (Marck 3:145-146)
Vezi vol. 4, pp. 193-194
Tnnt. *Serm.* 17 (1744:328)
Calv. *Inst.* (1559) 3.2.7 (Barth-Niesel 4:15-16)
Vezi vol. 4, pp. 318-319
Gaz. *Prael.* 2.6.6.218 (1831-II:202)
Fén. *Ep.* 11.viii.1689 (Masson 249)
Pet. *Hchzt.* 4.15 (1701:130)

Reconsiderarea relației dintre Dumnezeu și suflet, precum și afirmația că „oamenii pot fi conștienți de propria convertire" accentuau și mai mult problema siguranței harului și a alegerii. „Înainte de a putea ști dacă ești ales", sfătuise Bunyan, „trebuie să crezi în Iisus Hristos" ; credința era cheia certitudinii. Doctrina Reformei despre îndreptățirea de către har prin credință se baza pe specificarea că harul nu este ceva subiectiv în om, ci „o însușire a Dumnezeirii, prin care Dumnezeu este predispus să acorde o bunătate nemeritată creaturilor Sale în mod liber și suveran". Harul este temelia credinței, așa cum susținuse Calvin. Dar, în opoziție față de Calvin și Luther, Conciliul de la Trident avertizase că, în afara existenței unei revelații speciale, nimeni nu poate avea siguranța mîntuirii ; acest avertisment era repetat acum. „Nu e deloc necesar", preciza Fénelon, „ca un om să fie întotdeauna sigur de mîntuire" ; mai curînd, „starea sufletului pe care Dumnezeu vrea să-l desăvîrșească" cere, în ultimă instanță, o astfel de siguranță pentru a fi gata oricînd să o abandoneze. Polemica pe care o lansau acum protestanții radicali împotriva Conciliului de la Trident pe tema siguranței [mîntuirii] putea fi considerată un argument al criticii romano-catolice perpetue potrivit căreia reformatorii fuseseră

Vezi vol. 4, pp. 189-197
Vezi vol. 4, p. 196

în pericol de a înlocui definiția scolastică a harului ca „habitudine” existentă în sufletul uman cu o definiție subiectivă a credinței ca „asigurare”, care va deveni baza siguranței personale în ceea ce privește îndreptățirea.

Deutsch. *Luth.* 1 (1698:3)
Scriv. *Seel.* 2.7 (Stier 4:65)
Canst. *Spen.* 26 (1711:64)
Spen. *Bed.* 1.1.13 (Canstein 1:93-94)
Deutsch. *Luth.* 2.4.1 (1698:101)
Nmnn. *Term.* (1700:8)
Nmnn. *Er.* (1701:176-185)

Pietismul, atît cel radical, cît și cel conservator, a fost perceput ca o amenințare la adresa ortodoxiei Reformei în doctrina despre îndreptățire, deoarece, prin subiectivismul său, părea că a materializat pericolul [în care fuseseră reformatorii]. Un manual de formare spirituală din secolul al XVII-lea afirmase poziția ortodoxă potrivit căreia îndreptățirea este, „fără îndoială, cel mi important articol al religiei creștine”, comparativ cu care „toate celelalte aspecte ale doctrinei sînt secundare”. Biografia oficială a lui Spener s-a străduit să includă asigurarea că el „avusese încredere” în doctrina îndreptățirii prin credință și spusese că „a fost tulburat și speriat” de ceea ce a considerat a fi slăbiciunea și confuzia contemporanilor legate de această doctrină. Cu toate acestea, Spener a fost acuzat de slăbiciune și de confundarea fundamentală a îndreptățirii cu sfințirea. A fost acuzat că și el, și cei care îi împărtășeau părerile „răspundeau fără remușcare «Nu»” la întrebarea dacă Dumnezeu continuă să lase ușa harului deschisă tuturor, chiar și celor căzuți.

Vezi *supra*, p. 147
Reim. *Apol.* 2.3.1.1 (Alexander 2:179)
Nürn. Sen. 20.x.1707 (Neumeister 284)
Lmp. *Betr.* 2.2 (1756-I:499)
Fén. *Inst.* 15 (Gosselin 6:98)
Mt. 26,38
Lmp. *Betr.* 3.1 (1756-II:14)
Mc. 15,34; Ps. 22,1
Fusc. *Sac. cr.* (1756:19-20)

Spener și contemporanii săi din toate Bisericile pretindeau că nu au recuperat un subiectivism subversiv pentru ortodoxia doctrinală, ci un hristocentrism care a salvat-o de intelectualismul ce amenința s-o pervertească. Într-o vreme în care fundamentul biblic obiectiv al ortodoxiei hristologice era din ce în ce mai mult pus în discuție, iar pasaje din Noul Testament precum cel despre strigătul de disperare de pe cruce erau folosite pentru a contrazice această ortodoxie, exista o puternică atracție față de teza conform căreia, „dacă nu Îl avem mai întîi pe «Hristos în noi», nu-L avem «pentru noi»”, oricît de „crudă” părea această formulare. Conceptul de *Hristos în noi* însemna că pentru a stabili și a întreține o relație sănătoasă între Dumnezeu și sufletul uman era necesară contemplarea relației dintre Dumnezeu și „sufletul cu adevărat uman” al lui Hristos. Unul dintre „leacurile pentru tristețe” la dispoziția unui „suflet slăbit și împilat” în starea sa de tulburare era studierea „întristării [subiective] pînă la moarte” a lui Iisus în Grădina Ghetsimani și pe cruce, cînd, „ajuns aproape de moarte, a strigat cu o voce care venea cu adevărat din inimă: «Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, de ce M-ai părăsit?»”. Strigătul de disperare și

Fil. 2,8
Cînt. 4,9
Fusc. *Sac. cr.* (1756:7)
Terst. *Bros.* 2.4 (Becher 4:139)

limbajul Noului Testament legat de „ascultarea Sa pînă la moarte, și încă moarte pe cruce", combinat cu limbajul Cîntării Cîntărilor din strigătul „Sora mea, mireasa mea, tu mi-ai robit inima", a condus la contemplarea Sfintei Inimi a lui Iisus, zdrobită pe cruce. Iisus a fost „un om care a suferit pentru sufletul vostru, S-a luptat și S-a rugat pentru el".

Pff. *Hist. theol.* 2.10 (1724-I:346-347); Amrt. *Theol. eclec.* 7.2.4 (1752-2-II:36-51)
Nrs. *Vind. Aug.* 5.11 (Berti 2:423-424)
Lmp. *Theol. elench.* 12.20 (1729:55); Baum. *Pred.* 3.9 (Kirchner 3:282)
Fil. *Sl.* 19 (*Soč. Fil.* 1:150)
Vezi vol. 4, p. 295
Brnt. *Art. XXXIX.* 2 (1700:51)
Mayr. *Red.* 1 (1702:151-152; 169)
Lschr. *Hör.* (1734:34)

Aceasta era o perioadă în care întreaga tradiție mariană a Bisericii era contestată. Continuau dezbaterile pe tema doctrinei romano-catolice a imaculatei concepții și a controversatei ei istorii medievale; protestantismul a continuat să o respingă, în timp ce ortodoxia răsăriteană nu a avut nevoie de ea, sărbătorind nașterea Fecioarei și sfințind biserici cu hramul ei fără a fi obligată să elaboreze o definiție explicită despre felul cum și despre motivul pentru care în cazul său nu se mai aplicase regula universală a păcatului originar. Un alt subiect de dezbatere era ortodoxia mariologică a reformatorilor, care păstraseră toți doctrina nașterii din Fecioară, mulți păstrînd și denumirea „Maica Domnului". Unii dintre urmașii Reformei au deplîns tendința „de a micșora meritele Fecioarei Maria pe de o parte în aceeași măsură în care îi sînt exagerate pe de altă parte" și, fără a cădea în ceea ce ei considerau a fi mariolatrie superstițioasă, au căutat să reabiliteze o imagine evanghelică a ei, prezentînd-o ca pe cea care I-a dat naștere lui Hristos, nu doar fizic, ci și spiritual.

Gtti. *Ver. eccl.* 1.7.3.15 (1763:65-66)
Grig. Mont. *Vr. dév.* 213 (Gendrot 629-630)
Lc. 1,38
Fén. *Inst.* 18 (Gosselin 6:104)
Fil. *Sl.* 28 (*Soč. Fil.* 1:205)
Mēn. *Did.* 5.1 (Blantēs 228-229)
Bert. *Diss. hist.* (1753-III:386-388)
Drnd. *Fid. vind.* 1.38 (1709:129-132)
Vezi vol. 4, pp. 97-101

În evlavia romano-catolică, viziunile subiective puteau fi folosite pentru a confirma doctrine precum cea a imaculatei concepții; dimpotrivă, contemplarea subiectivității Mariei, similară contemplării vieții interioare a lui Hristos, putea fi prezentată ca o cale către autocunoaștere. Răspunsul ei către Gavriil, la Bunavestire, era o ilustrare, exceptînd exemplul de smerenie al lui Hristos Însuși, a ceea ce înseamnă supunerea față de voia lui Dumnezeu: „Ce s-ar fi întîmplat cu noi", se întreba un predicator ortodox, dacă „nu ar fi răspuns cu nesfîrșită evlavie trimisului ceresc «Fie mie după cuvîntul tău»?". Răspunsul a făcut-o „Maica Domnului" („Θεοτόκος", *Bogorodica*), o denumire a cărei legitimitate, așa cum a stabilit-o Biserica primară, trebuia apărată din nou. „Maximalismul mariologic" al lui Duns Scotus a fost parafrazat în această perioadă în una dintre cele mai cunoscute cărți scrise vreodată despre Maria, *Slăvile Mariei* a lui Alphonsus Maria de Liguori, care a atribuit autoritate prezumtivă

„unei opinii ce tinde în vreun fel să o cinstească pe Preabinecuvîntata Fecioară, atunci cînd are un oarecare fundament și nu este contrară credinței sau canoanelor Bisericii ori adevărului".

Alph. Lig. *Gl. Mar.* 1.5.1 (Prato 123)

Maria a fost, din această perspectivă, „chipul viu al lui Dumnezeu" și „cea mai desăvîrșită lucrare a mîinilor Lui". Era și „apărătoarea păcătoșilor", separată de umanitate și chiar de toți sfinții pentru că numai ea a primit slava lui Dumnezeu în totalitate, nu doar parțial. Chiar și limbajul aparent dur pe care Hristos l-a folosit uneori față de ea avusese de fapt darul de a o cinsti. Profeția că o sabie va trece prin sufletul său s-a împlinit cînd a participat la răstignirea lui Hristos, jertfind plină de durere viața Fiului său Tatălui pentru mîntuirea umanității. Astfel, și moartea (sau „adormirea") „Reginei cerurilor" a demonstrat că era cu adevărat om, aparținînd ansamblului umanității; însă învierea sa (pe care, desigur, protestanții au negat-o ca fiind nebiblică) a scos-o în evidență chiar și la sfîrșitul vieții ei. Toate aceste experiențe ale vieții sale interioare au făcut-o în mod unic ascultătoare a rugăciunilor păcătoșilor în calitate de *mediatrix* – nu mediatoare a harului care îndreptățește al lui Dumnezeu, ce a venit numai prin meritul lui Hristos, ci a celorlalte haruri și binecuvîntări, astfel încît evlavia față de ea era inseparabilă de cea față de Hristos, ca „țel final al întregii noastre evlavii". Ca și împărăția lui Dumnezeu, „împărăția preasfintei Fecioare" era în principal „«înăuntru», adică în suflet".

Grig. Mont. *Vr. dév.* 50 (Gendrot 515)
Alph. Lig. *Gl. Mar.* 1.6 (Prato 144-177)
Mēn. *Did.* 5.19 (Blantēs 358)
In. 2,4; Mc. 3,33
Alph. Lig. *Gl. Mar.* 1.6.1 (Prato 148-149); Fil. *Sl.* 131 (*Soč. Fil.* 3:109-114)
Lc. 2,35
Mēn. *Did.* 1.7 (Blantēs 84)
Alph. Lig. *Gl. Mar.* 2.9 (Prato 394-411)
Alph. Lig. *Gl. Mar.* 2.7 (Prato 362-378)
Mēn. *Did.* 5.19 (Blantēs 356)
Lmp. *Theol. elench.* 29.2 (1729:109)
Fil. *Sl.* 362 (*Soč. Fil.* 5:163-166)
Vezi vol. 3, pp. 186-200
Alph. Lig. *Gl. Mar.* 1.5 (Prato 118-119)
Grig. Mont. *Vr. dév.* 61-62 (Gendrot 523-524)
Lc. 17,21
Grig. Mont. *Vr. dév.* 38 (Gendrot 508)

O astfel de „întipărire în inimă" a lui Hristos sau a Mariei, indiferent dacă era sau nu descrisă în limbajul tradițional al întreitei căi a teologiei mistice (curățire, iluminare și unire), era o cale către cunoașterea de sine desăvîrșită, care, deși era indispensabilă, nu putea fi atinsă prin alte mijloace. Omul natural, fără har, era „liniștit, pentru că nu se cunoaște pe sine deloc". De aceea, întoarcerea către sine era un pas necesar către credință, căci „cunoașterea de sine îi dă vieții omului un statut de o importanță infinită, plasat în punctul teribil de întîlnire dintre două eternități". Respectarea perseverentă și din inimă a statutului sufletului era o obligație continuă. Deși puteau exista „diferite măsuri în care să fim convinși de acest lucru ce are legătură cu noi", problema reală nu era „care este părerea ta [teologică]", ci dacă ești sau nu „conștient că tu ești omul pe care... l-am descris".

Arb. *Des. myst.* 3.20 (1764:510-518)
Grig. Mont. *Am. sag.* 17.203 (Gendrot 204)
Neum. *Fünf.* 1 (1726-I:112)
Wsly. *Serm.* 9.1.3 (Baker 1:252)
Lang. *Nach.* 6.3 (1707-VI:16)
Lw. *Chr. Perf.* 1 (Moreton 3:14)
Terst. *Bros.* 4.1 (Becher 6:33); Terst. *Abr.* 1.1.1-2 (Becher 2:11)
Tnnt. *Disc.* 1 (1745:48)
Wsly. *Pl. Acct.* 1.15 (*LPT* 187)

Cei ce foloseau metode de „descriere" şi încurajare a introspecţiei şi contemplaţiei care promovau o legătură intimă între Dumnezeu şi suflet nu erau totuşi conştienţi de potenţialul pericol pe care această asociere îl reprezenta. Recunoşteau că poate degenera foarte uşor într-o atitudine „nu îndeajuns de preocupată de înţelegere, mulţumită doar cu faptul de «a avea» şi «a experimenta»". Dacă nu conţinea un efort moral, nici o introspecţie egocentrică sau „stricteţe a examinării", oricît de intensă, nu putea aduce „asigurarea" ; apostolul Pavel „a obţinut asigurarea că va cîştiga premiul pentru că a alergat[1], nu pentru că s-a gîndit să o facă". Astfel, cel mai eficient mod de a dovedi „adevărul credinţei voastre" era „prin sfinţenia care însoţeşte şi izvorăşte din credinţa în Iisus Hristos". De aceea, propovăduitori ai vieţii interioare din această perioadă precum Francke, Arbiol şi Fénelon au făcut în mod constant legătura între „suflet" şi „desăvîrşire" (şi între amîndouă şi „Duhul Sfînt").

Zinz. *Lond. Pred.* 1.3 (Beyreuther 5-I:19)

Edw. *Rel. Aff.* 3. pr. (Miller 2:196)

Stod. *Sfty.* 9 (1687:247)

Frnck. *Pred.* pr. (1700:B5v); Arb. *Des. myst.* int. (1764:1-2); Fén. *Ep.* 11.v.1689 (Masson 136-137)

Desăvîrşirea evanghelică

Putea fi periculos pentru teologia inimii să descrie relaţia dintre Dumnezeu şi suflet ca şi cînd viaţa interioară a sufletului ar fi fost un scop în sine. Augustinienii din secolul al XVIII-lea au reamintit că Augustin distinsese între lucrurile care fuseseră făcute pentru a fi „folosite" (*uti*) şi cele care fuseseră făcute pentru a fi „gustate" (*frui*). Dumnezeu era inclus în a doua categorie. Dar această „gustare a Domnului" (*fruitio Dei*) nu însemna nicidecum că Domnul, stăpîn al cerului şi al pămîntului, devine un mijloc prin care creatura atinge împlinire solipsistă. Dimpotrivă, cînd o inimă se stabileşte în sfîrşit în har şi „imediat ce Mîntuitorul ia în stăpînire inima... îi arată pe dată diferenţa dintre bine şi rău". Viaţa interioară poate totuşi să fie un obstacol în calea voinţei lui Dumnezeu de a desăvîrşi la fel de mare ca şi împrejurările exterioare ale societăţii : aşa cum promisese profetul Ieremia, moralitatea autentică se va sădi ca o lege scrisă în inimă.

Bert. *Aug.* 3.1 (1747-I:339)

Aug. *Doctr. creşt.* 1.3.3-1.5.5 (*CCSL* 32:8-9); Aug. *Civ.* 11.25 (*CCSL* 48:344-345)

Edw. *Rel. Aff.* 3.2 (Miller 2:240)

Frnck. *Pred.* Inv. (1699:43)

Zinz. *Beth.* 2 (Beyreuther 6-IV:23)

Fén. *Ep.* 26.vii.1689 (Masson 224-225) Ier. 31,31 Zinz. *Lond. Pred.* 4.7 (Beyreuther 5-II:57)

În efortul de a înlocui „dovezile exterioare ale creştinătăţii", care deveniseră „mai mult sau mai puţin stînjenite

1. Referire la comparaţia pe care Pavel o face la 1Cor. 9,24: „Nu ştiţi voi că acei care aleargă în stadion, toţi aleargă, dar numai unul ia premiul? Alergaţi aşa ca să-l luaţi" (n. trad.).

Wsly. *Pl. Acct.* 3.5 (*LPT* 192)
Tin. *Chr.* 11 (1730:169)
Gib. *Dec.* 49 (Bury 5:299)
Conc. *Rel. riv.* 3.1 (1754-I:355)
Tnnt. *Serm.* 13 (1744:259)
Edw *Rel. Aff.* 3.1 (Miller 2:208)
Fén. *Inst.* 19 (Gosselin 6:113)
Wsly. *Serm.* 21.1.9 (Baker 1:480)
Tnnt. *Disc.* 6 (1745:312)
Mēn. *Did.* 1.5 (Blantēs 52); Conc. *Rel. riv.* 3.15 (1754-I:455); Fén. *Ep.* 11.viii.1689 (Masson 247); Lw. *Ser. Cl.* 3 (Moreton 4:22)
Blach. *Log.* 7 (1882:82-92)
Reim. *Apol.* 2.1.1.8 (Alexander 2:30-33)
Mt. 5,48
Mrcrd. *Off.* 14 (1722:116)
Wsly. *Serm.* 43.1.9 (Baker 2:160)

şi îngreunate", cu un apel la „oameni (în special cei meditativi)... să privească în interiorul lor pentru a descoperi lumina care străluceşte în inimile lor", dimensiunea morală a convertirii, a transformării şi a înnoirii interioare părea că oferă o componentă indispensabilă a noii apologetici. „Atunci cînd clerul nu are nici o credinţă, iar poporul este foarte superstiţios", observase un scriitor satiric, „Biserica, puteţi fi siguri, înfloreşte". Biserica era însă, a adăugat el, „în mare pericol atunci cînd oamenii îşi fac din moralitate o religie", de vreme ce, aşa cum a sugerat alt critic, „pentru ochiul unui filozof viciile clericilor sînt mult mai puţin periculoase decît virtuţile lor". Pentru a înfrunta acest pericol pe teren propriu, Biserica trebuia să recunoască faptul că prezentarea şi apărarea mesajului creştin ca „religie revelată" trebuia să pună în centru „sfinţenia"; oricare ar fi fost statutul filozofic al altor pretenţii teologice la transcendenţă metafizică, nu se putea nega că viaţa şi etica creştine erau caracterizate de „sfinţenie transcendentă"; şi, oricare puteau fi analogiile dintre „simţirile spirituale" sau supranaturale şi altele, mai „naturale", noţiunea păgînă de *prietenie* era depăşită de ideea creştină de iubire, aşa încît „creştinismul începe exact acolo unde se sfîrşeşte moralitatea păgînă". Printre „doctrinele creştine care trebuie cunoscute, printre promisiunile şi ameninţările ce trebuiau crezute şi printre poruncile ce trebuiau îndeplinite", forma doctrinală a preceptelor era ceea ce, la cîţiva ani distanţă unul de altul, un episcop ortodox grec, un dominican italian, un arhiepiscop francez şi un cleric anglican răzvrătit[1] au identificat la unison ca fiind „desăvîrşirea evanghelică" sau „desăvîrşirea evangheliei". „Desăvîrşirea legii evanghelice" a fost, de asemenea, o temă a predicării ortodoxiei greceşti în cursul acelui secol.

Imperativul desăvîrşirii părea clar în Predica de pe Munte: „Fiţi, dar, voi desăvîrşiţi, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvîrşit este". Diferenţa dintre legea lui Moise şi evanghelie putea fi identificată exact în „viaţa mai desăvîrşită" deschisă credincioşilor Noului Testament. Cu toate acestea, însuşi termenul *desăvîrşire*, chiar şi cu calificativul „desăvîrşire a evangheliei" sau „desăvîrşire evanghelică",

1. Traducere a termenului *nonjuror*, ce se referă la clericii anglicani care primiseră pămînturi în folosinţă sau alte stipendii şi care au refuzat să depună jurămîntul de credinţă prin care să recunoască suveranitatea lui Wilhelm de Orania şi a soţiei sale Maria a II-a, după ce revoluţia din 1688 l-a înlăturat de la tron pe Iacob al II-lea (n. trad.).

era considerat de mulţi ca avînd o anumită nuanţă ne-evanghelică şi eretică de vreme ce „cuvîntul are diferite

Brnt. *Art. XXXIX*. 16 (1700:140)
Gtti. *Coll.* 3.3.5 (1727:480-481)

sensuri". Novaţienii în secolul al III-lea şi donatiştii în secolul al IV-lea erau amintiţi ca fiind cei ce afirmaseră posibilitatea, poate chiar necesitatea unei Biserici desă-

Vezi vol. 1, pp. 317-322
Deutsch. *Luth.* 2.2.10 (1698:89-90)
Spen. *Albrt.* 12 (1696:10)

vîrşite aici, pe pămînt, şi pretinseseră că această Biserică a apărut în lume sub forma sectei lor. În această perioadă, Spener era acuzat că învaţă un fals perfecţionism; dar el a negat acuzaţia şi s-a străduit să explice cum trebuia

Spen. *Bed.* 1.1.20 (Canstein 1:110-112)
Spen. *Pi. Des.* (Aland 47)

înţeles imperativul desăvîrşirii, chiar şi atunci cînd le amintea cititorilor săi că „nu ne este interzis să căutăm desăvîrşirea, ci sîntem îndemnaţi înspre ea". Conside-

Zinz. *Lond. Pred.* 5.8 (Beyreuther 5-II:234);
Zinz. *Gespr.* 1 (Beyreuther 1-III:7-8)
Beng. *Brüd.* 1.1.15 (1751:135)
Tnnt. *Nec.* app. (1743:78)

rîndu-se moştenitorii teologici ai lui Spener, moravienii conduşi de Zinzendorf au vorbit adesea ca şi cînd desăvîrşirea morală putea fi atinsă în această viaţă. Pentru acest perfecţionism al lor au fost atacaţi de teologi atît din Europa, cît şi din America.

Wsly. *Serm.* 48.3.2 (Baker 2:249)
Wsly. *Serm.* 13.1.5 (Baker 1:318-319)

Printre cei care i-au atacat, în ciuda afinităţii cu ei şi a faptului că le era îndatorat, a fost şi John Wesley, care l-a numit pe Zinzendorf „acel mare om foarte rău" şi a considerat perfecţionismul lor la fel cu antinomianismul. Totuşi, Wesley a fost în acelaşi timp cel mai eficient susţinător, în secolul al XVIII-lea, al definiţiei „desăvîrşirii evanghelice". Pe de o parte, a putut susţine că „creştinii sînt atît

Wsly. *Serm.* 40.2.20; 40.2.28 (Baker 2:116; 120)

de desăvîrşiţi, încît nu fac păcate" şi că „creştinii sînt apăraţi în această lume de orice fel de păcat"; pe de altă parte, avertiza împotriva „vicleniei extreme a acelei păreri aparent nevinovate potrivit căreia nu există păcat într-un

Wsly. *Serm.* 43.1.5-6; 43.3.11 (Baker 2:158-159; 166)

credincios" şi împotriva „acelei afirmaţii: «Nu simt păcatul; deci nu am nici un păcat»". Această abordare paradoxală a desăvîrşirii îşi avea rădăcinile în Noul Testament. Într-un pasaj se promisese că „oricine este născut din Dumnezeu nu săvîrşeşte păcat, pentru că sămînţa lui

1In. 3,9

Dumnezeu rămîne în acesta; şi nu poate să păcătuiască, fiindcă este născut din Dumnezeu"; însă „nu trebuia înţeles ca şi cînd cel născut din Dumnezeu este într-o stare de desăvîrşire absolută şi incapabil pînă la urmă de a cădea

Lw. *Chr. Perf.* 2 (Moreton 3:27)
Edw. *Orig. Sn.* 1.1.4 (Miller 3:135)
1In. 1,8

în nimic păcătos", de vreme ce „Ioan a scris Întîia Epistolă creştinilor care erau atunci" şi avertiza că, „dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înşine". Alt pasaj din Noul Testament – cel puţin aşa cum era interpretat, con-

Vezi vol. 4, pp. 196-197
Rom. 7,23
Stod. *Conv.* 16 (1719:88)

secvent cu exegeza pe care i-o făcuseră reformatorii – îl descrisese pe credincios ca fiind tulburat de „o altă lege... făcîndu-mă rob legii păcatului", ceea ce însemna că „harul dat la convertire nu este desăvîrşit".

Wsly. *Serm.* 13.5.2 (Baker 1:333)

Astfel, aşa cum observase Wesley, „desăvîrşirea" putea însemna multe. Un erudit sugera că, deşi „doctrina lui Wesley despre îndreptăţire... nu trebuie înţeleasă ca o parte însemnată, echilibrată a învăţămîntului doctrinar... [ci] valorează mai mult din perspectiva relatării pelerinajului său teologic", înţelegerea sa fundamentală a desăvîrşirii părea să constea în distincţia dintre „desăvîrşirea în curs de desăvîrşire" şi „desăvîrşirea desăvîrşită". Desăvîrşirea „desăvîrşită" era un atribut esenţial al lui Dumnezeu, Care este un „imens ocean al tuturor desăvîrşirilor", dar pentru credincios ea rămînea un scop, urmînd a fi atins în viaţa de veci. Desăvîrşirea „în curs de desăvîrşire", dimpotrivă, era un dar şi un proces care se desfăşoară aici, în această viaţă; a început cu actul divin de îndreptăţire de către har prin credinţă, în care credinciosul este „înnoit, curăţit, purificat, sfinţit", dar „nu... cu desăvîrşire", şi prin care progresează către atingerea scopului şi va continua să o facă pînă la sfîrşit. „Gîndesc despre îndreptăţire", scria Wesley în *Jurnalul* său, „la fel ca domnul Calvin. Cu privire la aceasta, nu mă deosebesc de el deloc". Desăvîrşirea era [concepută ca fiind] creşterea înspre maturitatea creştină. *Desăvîrşirea creştină* a lui William Law, pe care Wesley a sprijinit-o şi a continuat să o citească, în ciuda criticilor pe care i le aducea autorului, mărturisise în introducerea cărţii: „Dacă Dumnezeu nu ar ierta slăbiciunile şi bolile, cei mai buni dintre oameni nu şi-ar primi răsplata".

Deschner (1960) 180

Wsly. *Serm.* 40 (Baker 2:99-124)

Wsly. *Pl. Acct.* 1.12 (*LPT* 186)

Beng. *Gnom.* Mt. 19,21 (Steudel 118)

Wsly. *Serm.* 13.5.2 (Baker 1:333)

Wsly. *Jour.* 14.v.1765 (Jackson 3:212)

Nss. *Dipp.* 7 (1701:46); Ost. *Eth.* 1.4.4 (1727:116-117)

Wsly. *Serm.* 17.x.1787 (*LPT* 106-108)

Lw. *Chr. Perf.* int. (Moreton 3:9)

Vezi vol. 4, p. 199

Ca şi doctrina-corolar a îndreptăţirii, doctrina renaşterii şi a desăvîrşirii avusese o carieră surprinzătoare prin fluctuaţiile sale în decursul istoriei creştine, adesea fiind considerată de la sine înţeleasă, fără a mai fi analizată expres într-o expunere teologică specială. Cel puţin parţial, acest lucru era atribuit unei oarecare reţineri de a vorbi despre sfinţire, de teama de a cădea în ipocrizie sau, în orice caz, de a da impresia de ipocrizie. Mai precis, idealul clasic al „binelui combinat cu frumosul" („καλοκαγαθία") putea avea pretenţia să fie susţinut în continuare atît de autorii creştini, cît şi de cei păgîni. Dar, de vreme ce era considerat a fi corect să se ceară în acelaşi timp un consens privind cerinţa desăvîrşirii la „toţi Părinţii, autorii asceţi şi toţi misticii aprobaţi de Biserică" şi să se conchidă că nu existase „nici cea mai mică urmă [a noţiunii de *desăvîrşire absolut fără păcat*] nici la scriitorii vechi, nici la cei moderni", rămînea adevărat şi faptul că „mulţi sfinţi, vechi şi mai noi", în mod straniu, nu spuneau nimic despre doctrina renaşterii.

Zinz. *Lond. Pred.* 4.7 (Beyreuther 5-II:55)

Mrcrd. *Off.* 19 (1722:192-197)

Fén. *Gr. préd.* 1.5 (Gosselin 2:173)

Wsly. *Serm.* 13.3.9 (Baker 1:324)

Stod. *Apl.* 1 (1709:34)

Vezi vol. 4, pp. 162-164

Ca şi în epocile anterioare, reformatorii de diferite confesiuni, care se pronunţau pentru îmbunătăţire şi schimbare, apelau la o imagine idealizată a moralităţii Bisericii vechi, cînd erau „doar foarte puţini" cei ce nu luau în serios imperativele morale ale evangheliei. Un rezumat al uneia dintre poziţiile relativ pozitive faţă de avere din Biserica primară, *Care bogat se va mîntui ?* a lui Clement din Alexandria, era folosit ca modalitate de a induce o atitudine responsabilă din punct de vedere etic faţă de proprietate. Încă o dată, interpretarea augustiniană a desăvîrşirii ca atribut ce nu poate fi atins în condiţiile existenţei istorice şi care li se aplica creştinilor şi Bisericii doar într-un sens eshatologic a avut darul de a tempera aşteptările nerealiste legate de viaţa fără de păcat şi de comunitatea sfinţilor la care putea conduce citirea superficială a Bibliei. Mentorul lui Augustin, Ambrozie, scrisese o carte, *Despre îndatoriri* (*De officiis*), alcătuită după tiparul celebrei cărţi a lui Cicero cu acelaşi nume; cînd un manual ortodox grecesc de etică de la începutul secolului al XVIII-lea a primit acelaşi titlu, tratatul lui Ambrozie, în ciuda originii sale latine occidentale, a fost dat ca model.

Vezi *supra*, p. 66
Mmchi. *Orig. ant.* 3. pr. (1749-III:2)

Clem.*Q.d.s.* (*GCS* 3:159-191)

Mrcrd. *Off.* 19 (1722:202-206)

Vezi vol. 1, pp. 316-327

Gtti. *Coll.* 3.3.5 (1727:480-481)

Ambr. *Off.* 1.7.24 (*PL* 16:30)

Vezi vol. 2, p. 50
Mrcrd. *Off.* 1 (1722:5)

Totuşi, toate Bisericile aveau tendinţa, în probleme de etică la fel ca în cele de doctrină, să apeleze în mod special la tradiţiile lor. De exemplu, Ioan Gură de Aur domina discuţia despre „cumpătare" („σωφροσύνη") în învăţătura teologiei morale a ortodoxiei răsăritene. Poziţia de autoritate doctrinală ocupată de Toma de Aquino a oferit discuţiilor sale despre etică, fie ea filozofică sau teologică, un loc special în romano-catolicismul secolului al XVIII-lea, lucru evident, spre exemplu, în cele cîteva definiţii ale „dreptăţii" din *Summa Sfîntului Toma adaptată procedurilor academice actuale*, a lui Charles-René Billuart. Interpretarea greşită pe care o primise deja în secolul al XVI-lea doctrina Reformei legată de îndreptăţirea numai prin credinţă, fără fapte, a făcut ca seriozitatea morală a reformatorilor, aşa acum fusese exprimată de experienţa „acuzării" (*Anfechtung*) a lui Luther, şi rezistenţa reformatorilor la antinomianism să fie în mod special relevante în această situaţie nouă. În acelaşi timp, se produsese o schimbare ironică: reformatorii acuzaseră catolicismul medieval că preamăreşte faptele în detrimentul harului şi al credinţei, dar acum protestanţii erau obligaţi să admită că moralismul fusese mai puternic în multe landuri protestante decît în spaţiul romano-catolicismului.

Mrcrd. *Off.* 12 (1722:69-72; 78-79; 83)

Blrt. *S. T. Jur. just.* 5.1-2 (Lequette 4:81-86)

Scriv. *Seel.* 4.12 (Stier 6:621)

Vezi vol. 4, pp. 175-177

Tnnt. *Nec.* 1 (1743:20-21); Tnnt. *Disc.* 3 (1745:178)

Vezi vol. 4, pp. 190-191

Zinz. *Aug. Conf.* 14 (Beyreuther 6-II:252-254)

În consecință, una dintre diferențele existente între aceste tradiții ale doctrinei etice și transpunerea etică a doctrinei ce devenea pregnantă acum era analizarea modului în care imperativul moral are legătură cu doctrina creștină. „Doctrina creștină", avertiza un autor, „este singura temelie solidă și rezistentă a celei mai înalte desăvîrșiri". O teologie ce rămîne în intelect fără a modela voința este moartă, dar și reciproca e valabilă: sufletul trebuie să fie format și însuflețit de o teologie vie, dacă se așteaptă ca el să cunoască o schimbare reală. Lucrarea de creare a lumii și cea de a-i purta de grijă învățau despre sfințenie, dar nu o împlineau în individ; pentru aceasta era necesar harul dumnezeiesc, iar pericolul pierderii harului era „singura preocupare" a creștinului. În actul îndreptățirii dragostea este deosebită de credință, dar în cel al renașterii ele sînt inseparabile. Era greșit să „afirmi că sfințenia sau ascultarea universală trebuie să preceadă îndreptățirii", dar era la fel de greșit să se uite că „cunoașterea lui Dumnezeu este nedespărțită de sfințenie". În „exprimarea șocantă" a traducerii lui Luther a Noului Testament, credinciosul trebuia „să caute (*jagen*) sfințirea".

Arb. *Inst.* 1.19 (1765:91)
Frnck. *Meth.* 1.2 (1723:4)
Stod. *Conv.* 4 (1719:18)
Lw. *Ser. Cl.* 2 (Moreton 4:20)
Frnck. *Pass. Marc.* 10 (1724:301)
Wsly. *Serm.* 5.2.1 (Baker 1:187)
Baum. *Pred.* 1.4 (Kirchner 1:109-110)
Wsly. *Serm.* 5.3.2 (Baker 1:191)
Stod. *Conv.* 7 (1719:32)
Terst. *Bros.* 2.4 (Becher 4:155)
Fil. 3,14 (Luth.)

Era necesară recunoașterea faptului că „practica creștină este semnul semnelor" și „creștinismul constă în practică", întrucît „scopul cunoașterii în religie... e practica și fără aceasta din urmă prima nu ar servi decît pentru a ne mări vina și osînda viitoare". „Convingerea legată de adevărul doctrinei" în sine nu era de ajuns, de vreme ce „viața curată a creștinilor este singura recomandare a doctrinei pure", iar cei ce doreau alinarea harului trebuiau să aibă o asemenea viață. Atunci cînd pînă și criticii destul de moderați au acuzat Bisericile protestante de „vînătoare de eretici" la întîmplare, apărătorii ortodoxiei nu puteau să nu fie de acord, de vreme ce au trebuit să recunoască faptul că uneori existase un „zel pentru ortodoxie" necorespunzător și că teologii folosiseră greșit termenul *credință* pentru a se referi numai la doctrină, în detrimentul sfințeniei vieții. Dar afirmau că practica singură nu este de ajuns pentru mîntuire și că erau necesare și doctrina, și viața morală; după cum învățase *Micul catehism* al lui Luther, numele lui Dumnezeu este sfințit „cînd cuvîntul lui Dumnezeu e învățat clar și curat, iar noi, copii ai Lui, ne trăim viețile în sfințenie, după cuvîntul Lui". Totuși, și în variantele Evangheliilor pe care le aveau, Iisus le spusese cărturarilor și fariseilor „ortodocși" din acea vreme: „De vrea cineva să facă voia Lui, va

Edw. *Rel. Aff.* 3.12 (Miller 2:444)
Spen. *Pi. Des.* (Aland 61)
Tnnt. *Disc.* 5 (1745:249)
Sem. *Erkl.* pr. (1777:B8v-C1r)
Tnnt. *Disc.* 5 (1745:275)
Lang. *Mittl.* 2.2 (1712:115-118); Zeis. *Unver. Gew.* (1696:23); Span. *Cont.* (Marck 3:894)
Lschr. *Dr. Pred.* 1 (1733:19)
Nss. *Dipp.* 5 (1701:44)
Wer. *Misc.* 16 (Ryhinerus 2:293); Ost. *Dz. serm.* 5 (1722:190-191); Lschr. *Hör.* (1734:27); Lschr. *Dr. Pred.* 1 (1733:8)
Luth. *Kl. Kat.* 3.4 (*Bek.* 512)
Casp. *Beyl.* 2 (1724:35-36); Zinz. *Red.* 5 (Beyreuther 1-II:66); Zinz. *Sieb.* 6 (Beyreuther 2-I:55)
In. 7,17

Zinz. *Soc.* 21 (Beyreuther 1-I:211); Zinz. *Off. Red.* 26 (Beyreuther 2-IV:298)
Dipp. *Orth.* (1699)
Dipp. *Hrt.* 1 (1706:9)
Mt. 25,41

cunoaşte despre învăţătura aceasta că este de la Dumnezeu". Făcînd din aceste cuvinte mottoul unei cărţi şi subiectul alteia, un critic al ortodoxiei protestante parafraza alte cuvinte ale lui Iisus, de la Judecata de Apoi: „Duceţi-vă de la Mine, făcători de rele ortodocşi plini de bune intenţii... Nu v-am cerut niciodată să aveţi păreri corecte, ci să faceţi faptele bune, căci aceasta este temelia

Dipp. *Hrt.* 2 (1706:33)

întregului adevăr şi a mărturisirii lui". Aceasta implica faptul că trebuia să existe o compatibilitate între viaţă şi „faptele bune", însă doctrina şi mărturisirea Bisericii deveniseră acum mai mult decît o „părere".

Vezi vol. 4, pp. 172-197; 312-322

Din vremea dezbaterilor Reformei sau poate din vremea Epistolelor lui Pavel şi Iacov, relaţia dintre viaţă şi doctrină fusese înrădăcinată în primul rînd în deosebirea şi totuşi inseparabila legătură dintre doctrinele îndreptăţirii şi sfinţirii. William Law, în *Chemare stăruitoare la* o *viaţă plină de evlavie şi sfinţenie*, a stabilit ca fundamental

Lw. *Ser. Cl.* 10 (Moreton 4:90)

faptul că „aceasta şi numai aceasta este creştinismul: o sfinţenie universală în fiecare aspect al vieţii". El însă nu intenţiona să reducă evanghelia la moralism ignorînd mîntuirea, întrucît acest principiu fundamental era corolarul altuia pe care îl enunţase mai înainte: „Fiul lui Dumnezeu ne-a mîntuit pentru un singur scop, ca noi să putem, printr-o viaţă dusă în cumpătare şi evlavie, să ne facem vrednici de slava lui Dumnezeu; aceasta este singura regulă şi singura măsură a fiecărui moment şi stadiu al

Lw. *Ser. Cl.* 4 (Moreton 4:37)
Mt. 9,22
Iac. 2,19

vieţii". Cînd Hristos a spus: „Credinţa ta te-a mîntuit", nu se referea la credinţa pe care o puteau avea şi demonii, ci la cea pe care Pavel a descris-o ca fiind „credinţa care

Gal. 5,6
Fil. *Sl.* 58 (*Soč. Fil.* 2:105)
Vezi vol. 4, p. 316
Wsly. *Serm.* 2.2.6 (Baker 1:139)

este lucrătoare prin iubire": teologii ortodocşi răsăriteni, părinţii de la Conciliul tridentin şi John Wesley considerau acel text favorit pentru relaţia strînsă existentă între îndreptăţirea prin credinţă şi vieţuirea în sfinţenie. Exista într-adevăr „un consens universal al tuturor celor ce sînt

Lang. *Antibarb.* (1709-I:454)

ortodocşi" (cel puţin potrivit definiţiilor Reformei) că, în vreme ce „cuvîntul *a îndreptăţi* nu trebuie luat într-un sens

Tnnt. *Disc.* 1 (1745:17)

moral", credinţa care îndreptăţeşte trebuie totuşi să fie vie, să producă nu doar iertarea păcatelor, ci şi o reînnoire

Lang. *Antibarb.* (1709-I:455)

a vieţii, şi era un grosolan „abuz faţă de doctrina" îndreptăţirii a trage concluzia, pe baza acesteia, „că cineva se

Ost. *Corrupt.* 1.4 (1700-I:128-129)

poate mîntui fără fapte bune".

Încercînd să salveze îndreptăţirea de acest abuz, pietiştii au interpretat-o ca „o lucrare" şi o stare continue,

Frnck. *Bcht.* (Peschke 94)

mai curînd ca o linie decît ca un punct. Însă apoi au trebuit să se apere în faţa acuzaţiei care, în ciuda practicii

noutestamentare, susţinea că a defini credinţa drept „ascultare” înseamnă a confunda „îndreptăţirea” cu „înnoirea”. Exista o convingere aproape universală că restabilirea disciplinei Bisericii primare era „de maximă importanţă” atunci, pentru că „Iisus Hristos a stabilit autoritatea şi disciplina Bisericii”, iar aceasta din urmă trebuia să-şi păstreze şi să-şi apere libertatea de a le exercita. Duhul Sfînt care S-a sălăşluit în Biserica primară nu le-ar fi dat înţelepciune reală decît celor ce nu mai trăiesc pentru ei înşişi. Aceasta presupunea „o schimbare reală şi în acelaşi timp relativă”. Scopul „sfinţeniei absolute” rămînea un ideal chiar şi atunci cînd părea de neatins şi totuşi era „evident pentru oricine că nici o învăţătură a lui Iisus nu este respectată în mod deschis”. Dacă, într-o astfel de atmosferă, devenise din ce în ce mai greu să se dea crezare pretenţiilor „teologiei ortodoxe a inimii” că ea este necesară pentru a produce transformarea „reală” şi „relativă” pe care o aşteptau toţi, în interiorul şi în afara Bisericilor, alternativa era „înţelegerea religiei ca practicare a vieţii morale în ascultarea voii lui Dumnezeu”, adică „îndeplinirea acelor datorii ce rezultă din relaţia pe care o avem cu Dumnezeu şi cu oamenii” sau, în formularea mai cunoscută a lui Immanuel Kant, să definim religia drept „recunoaştere a tuturor îndatoririlor noastre ca fiind porunci divine”.

Una dintre autorităţile care susţineau desăvîrşirea evanghelică, o autoritate în acelaşi timp morală şi doctrinară, rămînea încă neînvinsă, verificată de mărturia interioară a inimii şi neatinsă de atacurile „speculaţiei” raţionale sau de decăderea ortodoxiei exterioare care consta în „recitarea pe dinafară”: chemarea la „lucrarea” de a-L urma pe Hristos, aşa cum învaţă Noul Testament, „un exemplu de virtute, care, dacă nu ar fi cumplita decădere a naturii umane, ar avea influenţă asupra celor ce trăiesc după evanghelie, mult mai mult decît toate celelalte exemple”. În expunerea sa pe tema desăvîrşirii evanghelice, William Law a insistat în cunoştinţă de cauză asupra tradiţiei literaturii devoţionale catolice şi protestante, mai presus de toate asupra *Urmării lui Hristos* a lui Toma de Kempis. Şi nu era singurul care făcea aceasta în perioada respectivă, pentru că, în ciuda unor obiecţii ocazionale, recunoaşterea valorii *Urmării* a depăşit hotarele dintre Biserici. În Germania protestantă, luteranul Johann Olearius o tradusese în germană în 1671, reformatul Gerhard Tersteegen a făcut aceasta în 1727; cartea a fost elogiată de Spener, Francke

Rom. 1,5; 16,26
Nss. *Dipp.* 5 (1701:42)
Spen. *Pi. Des.* (Aland 49-51); Frnck. *Bcht.* (Peschke 103)
Ost. *Arg. ref.* Mt. 18; 1Cor. 5 (1720-II:28; 209); Ost. *Cat.* (1747:59-60)
Dtr. *Lmp.* 51 (1717:94); Lmp. *Dtr.* (1717:13)
Grig. Mont. *Am. sag.* 16.194 (Gendrot 199)
Wsly. *Serm.* 40.1.4 (Baker 2:158)
Mēn. *Did.* 1.2 (Blantēs 102)
Lw. *Chr. Perf.* 14 (Moreton 3:235)
Spen. *Pi. Des.* (Aland 28)
Tin. *Chr.* 13 (1730:298)
Tin. *Chr.* 2 (1730:20)
Knt. *Rel.* 2. con. (Cassirer 6:227)
Vezi vol. 3, pp. 147-148; 156-158; 177
Terst. *Bros.* 3.5 (Becher 5:208)
Edw. *Orig. Sn.* 1.1.9 (Miller 3:199)
Lw. *Chr. Perf.* 13 (Moreton 3:215-232)
Vezi vol. 4, pp. 86-87
Naud. *Myst.* 1.1.2 (1713:3)
Poir. *Oec. div.* 5.10 (1705-II:617)
Spen. *Pi. Des.* (Aland 75); Frnck. *Id.* 46 (Peschke 198); Zinz. *Off. Red.* 1.1 (Beyreuther 2-III:9)

şi Zinzendorf. În Germania romano-catolică, augustinianul Eusebius Amort a alcătuit o disertaţie academică în 1728, într-o ediţie critică, în care apăra auctorialitatea lui Toma de Kempis; benedectinul Thomas Aquinas Erhard a căutat, în anul următor, să demonstreze că *Urmarea* fusese folosită încă de la începutul secolului al XIII-lea şi fusese scrisă probabil de un călugăr benedictin din Evul Mediu; iar Johann Michael Sailer, viitor episcop de Regensburg, pentru care numai Scriptura era mai importantă decît *Urmarea* şi scrierile lui Fénelon în privinţa valorii religioase, a publicat propria traducere germană în 1794, recomandîndu-le-o celor care erau „creştini în interior (*innig*)"; traducerea lui Sailer a continuat să fie tipărită şi în secolul XX.

Amrt. *Tom. Kemp.* (1761)
Erhrd. *Kemp.* 13 (1729:72-75)
Erhrd. *Kemp.* 24 (1729:122-125)
Sail. *Ep.* 18.ii.1800 (Schiel 195)
Sail. *Ep.* 29.ix.1797 (Schiel 157)

În acord cu protestanţii şi romano-catolicii germani, *Teologia inimii* a protestantului francez Pierre Poiret povăţuia: „Urmaţi-L pe Iisus Hristos, căci El este călăuza supremă a sufletelor", în timp ce luteranii ortodocşi şi alţi luterani învăţau că „urmarea lui Hristos şi în crucea şi suferinţa Lui este o parte necesară a adevăratului creştinism". Potrivit romano-catolicilor din Franţa şi Italia, *Urmarea lui Hristos* era o autoritate în privinţa priorităţii practicii faţă de definiţia teologică, dar şi în privinţa centralităţii Fecioarei Maria în viaţa creştină. Atît ortodoxia răsăriteană, cît şi metodismul îi citau pe Părinţii Bisericii primare în sprijinul ideii că „urmarea lui Dumnezeu Căruia ne închinăm" este centrală pentru cultul şi viaţa creştine. De aceea, Gilbert Tennent a vorbit probabil în numele tuturor Bisericilor cînd a definit „urmarea lui Hristos" ca fiind „acele virtuţi morale guvernate de lege, sub care Hristos S-a născut ca om şi căreia S-a supus în chip desăvîrşit". William Law a interpretat tema urmării lui Hristos ca fiind principala noutate pe care Acesta a introdus-o în învăţăturile Sale morale şi era gata să identifice urmarea lui Hristos ca „singurul scop al tuturor sfaturilor, poruncilor şi doctrinelor lui Hristos".

Poir. *Théol. cr.* 1.1.4 (1690-I:51); Ost. *Arg. ref.* Mt 10 (1720-II:15)
Baum. *Pred.* 3.10 (Kirchner 3:336); Nss. *Dipp.* 4 (1701:39)
Fén. *Inst.* 40 (Gosselin 6:153); Fén. *Gr. préd.* 1.5 (Gosselin 2:174)
Tom. Kemp. *Im. Chr.* 1.3 (Pohl 1:8-11)
Alph. Lig. *Gl. Mar.* 1.10 (Prato 235-236)
Vezi vol. 4, p. 92
Mrcrd. *Off.* 16 (1722:125); Strz. *Enchir.* 5.4 (1828:218); Wsly. *Serm.* 29.6 (Baker 1:635)
Tnnt. *Disc.* 4 (1745:199)
Lw. *Ser. Cl.* 20 (Moreton 4:215)
Lw. *Chr. Perf.* 13 (Moreton 3:216)

Această subordonare a „tuturor doctrinelor" – care, se pare, trebuie să includă şi doctrina ortodoxă a persoanei şi lucrării lui Hristos Însuşi – faţă de „fundamentul religiei", urmarea lui Hristos în crucea şi suferinţa Lui, era o armă ce putea fi uşor folosită împotriva doctrinei ortodoxe. Johann Konrad Dippel, cunoscut sub pseudonimul „Democrit al creştinilor", a jurat şi el credinţă „exemplului de urmat" oferit de Hristos, de vreme ce „doctrina şi cuvintele lui Hristos sînt simple şi clare, fără nici o contradicţie".

Lmp. *Ghm.* 5 (1719-I:171-259); Frnck. *Id.* 42 (Peschke 193)
Zinz. *Soc.* 28 (Beyreuther 1-I:266)
Dipp. *Orth.* 4 (1699:34-35)

Lucru care avea să devină şi „mai simplu şi mai clar" în acelaşi tratat, cînd i-a considerat pe aşa-zişii eretici din trecut, ce se opuseseră doctrinei ortodoxe, „oameni nevinovaţi care au fost adesea excomunicaţi de «Biserica cea adevărată»", deşi ei, şi nu ortodocşii, „prin modul lor de viaţă, fuseseră mai aproape de cuvintele şi exemplul lui Hristos". William Law a demonstrat că este conştient de acest imens pericol cînd le-a amintit cititorilor săi: „Putem noi să facem şi să suferim toate cîte le-a făcut şi le-a suferit Hristos, dar, dacă nu s-au făcut cu acelaşi duh şi cu caracterul lui Hristos, nu vom avea nici unul dintre meritele Sale".

Dipp. *Orth.* 7 (1699:102)

Lw. *Chr. Perf.* 2 (Moreton 3:33)

Totuşi, „duhul şi caracterul lui Hristos" în Evanghelii includeau, adesea într-o combinaţie surprinzătoare, ambele elemente în ceea ce Reforma, pe baza epistolelor pauline, considerase a fi deosebirea dintre lege şi evanghelie. O ilustrare uimitoare a dificultăţii pe care distincţia o prezenta era cea mai preţuită expunere a învăţăturii lui Hristos din Noul Testament, Predica de pe Munte, din capitolele 5, 6 şi 7 ale Evangheliei după Matei. Un teolog reformat a numit-o „legea evangheliei", Wesley a aşezat-o la baza unei serii de 13 predici, iar un apărător romano-catolic al primatului revelaţiei a retipărit textul celor trei capitole integral. Pentru teologul laic ortodox rus Alexandru Sturza, „Fericirile", cu care începe Predica de pe Munte, erau un rezumat al „legii noi", în vreme ce John Wesley vorbea despre ele ca fiind „corolarul întregii religii adevărate". Regula de Aur expusă în Predica de pe Munte, „Ci toate cîte doriţi să vă facă vouă oamenii, asemenea şi voi faceţi lor", conţinea, cel puţin în principiu, toate tipurile de datorii care ţineau de relaţiile dintre oameni. Chiar şi în cadrul acestui acord existau totuşi controverse confesionale legate de Predica de pe Munte. Poruncile sale absolute (a căror semnificaţie avea să devină din nou o problemă teologică şi exegetică gravă în dezbaterile privind „eshatologia consistentă"[1] din secolul XX) fuseseră interpretate de gîndirea medievală din Apus şi Răsărit ca nefiind obligatorii pentru creştinii obişnuiţi, în felul în care erau poruncile universale ale legii, ci numai pentru doritorii asceţi ai „vieţii religioase", ce trăiau urmîndu-le ca pe nişte sfaturi evanghelice ce conduc la

Vezi vol. 4, pp. 209-214; 251-254

Ost. *Arg. ref.* Mt. 5 (1720-II:7)

Wsly. *Serm.* 21-33 (Baker 1:469-698)
Conc. *Rel. riv.* 3.11 (1754-I:417-424)

Strz. *Enchir.* 3.3 (1828:100-102)

Wsly. *Serm.* 21.1.1 (Baker 1:475)

Mt. 7,12

Mmchi. *Orig. ant.* 3.3.2.1 (1749-III:420)

Vezi *infra*, pp. 259-260

Vezi vol. 2, pp. 280-281
Tom. Aq. *S. T.* 2.1.108.4 (*Ed. Leon.* 7:287-288)

1. Teorie eshatologică aparţinîndu-i lui Albert Schweitzer. Conform acestei teorii, Iisus a acceptat suferinţa şi moartea pentru a forţa producerea Parusiei (n. trad.).

Span. *Ev. vind.* 3.4 (Marck 3:440-441) Wsly. *Serm.* 21. int. 5 (Baker 1:472) Lw. *Chr. Perf.* int. (Moreton 3:5)

desăvîrşire, în special „desăvîrşirea" sărăciei totale şi celibatul absolut. Reformatorii protestanţi respinseseră însă această distincţie, impunînd imperativul moral al desăvîrşirii evanghelice ca obligatoriu pentru toţi. În acelaşi timp, au reinterpretat poruncile astfel încît să nu însemne renunţarea totală la căsătorie şi proprietate; „în schimb, duhul renunţării la lume trebuie impus în cursul natural al vieţuirii de zi cu zi din lume".

Trlsch. *Soz.* 3.1 (Baron 1:507)

Întrucît unora dintre urmaşii Reformei li se părea că nimeni „nu a fost mai nepriceput în ceea ce priveşte doctrina sfinţirii sau mai confuz atunci cînd a încercat să o conceapă" decît Luther, distincţia pe care el o făcea între lege şi evanghelie începea să-i neliniştească din ce în ce mai mult. Însuşi titlul cărţii lui Bunyan *Doctrina legii şi harului dezvăluită* a arătat clar acest lucru, ca şi cerinţa sa ca „acestea două să fie... ţinute... împreună cu natura unuia şi cu cea a celuilalt". Edwards s-a referit la această relaţie ca la o „analogie", dar şi la „deosebirea care trebuie făcută între" o metodă „legală" de a învăţa şi a experimenta voia lui Dumnezeu „şi una evanghelică"; Wesley a invocat „cea mai strînsă legătură care se putea imagina" între ele, iar Tennent vorbea despre „armonia" lor. Tindal a depăşit cu mult simpla analogie, legătură şi armonie şi a afirmat că „scopul evangheliei nu era de a adăuga sau a elimina din această lege [a naturii şi a raţiunii], ci de a-l elibera pe om de încărcătura de superstiţie care fusese amestecată cu legea". Orice astfel de viziune despre identitatea dintre lege şi evanghelie trebuia să respingă ca fiind „erezie absurdă" „interpretarea cuvintelor şi a poruncilor lui Hristos" care părea a fi rezultatul disjuncţiei acestora în gîndirea lui Luther, ca şi cînd „Hristos, ca interpret al legii, a vrut doar să arate ceea ce se cere de la om printr-o ascultare desăvîrşită a legii, astfel încît să-i poată arăta omului cît este de păcătos", nu cum poate omul să respecte practic legea.

Wsly. *Serm.* 17.x.1787 (Jackson 7:202-213)

Zinz. *Lond. Pred.* 1.10 (Beyreuther 5-I:77)

Bnyn. *Lw. Gr.* pr. (Sharrock 2:11)

Edw. *Rel. Aff.* 2 (Miller 2:154)

Edw. *Rel. Aff.* 3.6; 2 (Miller 2:311; 151-152) Wsly. *Serm.* 25.2.3 (Baker 1:554) Tnnt. *Disc.* 2 (1745:99)

Tin. *Chr.* 1 (1730:8)

Dipp. *Orth.* 4 (1699:37-38)

Conceperea lui „Iisus Hristos ca dătătorul suprem al legii" şi folosirea legii ca normă a vieţii creştine, pe care Calvin şi adepţii săi o formulaseră cu mai multă substanţă decît teologii luterani, implicau, potrivit unui etician reformat, şi că „legile [lui Dumnezeu] au fost date pentru a fi respectate, căci altfel nu ar fi avut nici un rost". Evanghelia lui Hristos nu adăugase nimic legii, nici nu o anulase, ci „explicase semnificaţia reală a legii", astfel încît „cunoaşterea desăvîrşită [a poruncilor] trebuie căutată în evanghelie". În alt context, acelaşi teolog putea vorbi totuşi

Mos. *Vind. disc.* 2.1.5 (1722:264-265)

Vezi vol. 4, pp. 252-254

Ost. *Eth.* 1.2.2 (1727:57)

Ost. *Eth.* 1.2.2 (1727:56); Ost. *Arg. ref.* Ieş. 20 (1720-I:48)

despre „diferenţa sau mai curînd opoziţia dintre lege şi evanghelie". Doctrina „virtuţilor şi îndatoririlor" era conţinutul esenţial al teologiei morale.

Ost. *Dz. serm.* 2 (1722:56)
Mrcrd. *Off.* 1 (1722:3)

De aceea, remarcile răutăcioase ale lui Augustin la adresa tuturor „virtuţilor" fără Dumnezeu şi har, considerate de fapt „vicii", i-au stimulat chiar şi pe unii din cadrul romano-catolicismului să sugereze că poate [Augustin] mersese „prea departe" sau măcar să explice că faptele bune săvîrşite în afara stării de har nu erau în realitate „păcate".

Aug. *Civ.* 19.25 (*CCSL* 48:696)
Nrs. *Vind. Aug.* 3.4 (Berti 2:306-313)
Amrt. *Theol. eclec.* 7.3.8 (1752-2-II:104)

Fără har este imposibil să-L iubeşti pe Dumnezeu mai mult decît orice altceva din lumea creată, dar faptele bune făcute în această stare puteau fi numite bune „cu referire la obiectul lor şi scopul lor proxim, deşi nu cu referire la scopul lor final".

Bert. *Theol. disc.* 18.4 (1792-IV:14)
Bert. *Aug.* 3.2 (1747-I:403)

Luteranii ortodocşi (ca şi janseniştii), pretinzînd că ei se apropie mai mult de Augustin decît această poziţie romano-catolică oficială, au continuat să scoată în evidenţă „imposibilitatea de a împlini legea" şi necesitatea absolută de a păstra „ordinea şi distincţia" cuvenite între lege şi evanghelie: „Legea nu este evanghelia, iar evanghelia nu este legea". Acest principiu se aplica în etică şi în omiletică, „dar în primul rînd şi în special în practica penitenţială". Deşi atacurile unor astfel de luterani ortodocşi au obligat pietismul să se apere împotriva acuzaţiei că face confuzie între lege şi evanghelie, reprezentanţii săi au protestat împotriva „abuzării de textul «Căci sfîrşitul Legii este Hristos»", ca şi cînd nu ar fi fost imperativ în doctrina harului ca viaţa să fie trăită în conformitate cu legea lui Dumnezeu. Nu era un „paradox" a vorbi despre „legea evangheliei".

Drnd. *Fid. vind.* 1.25 (1709:81-87)
Neum. *Marp.* 2.5 (1727:150); Qnl. *Clém. IX.* 1.1 (1700:16)
Schmdt. *Bcht.* (1662:5)
Deutsch. *Gnad.* (1701:4r)
Schmdt. *Bcht.* (1662:7)
Mayr. *Anti-Spen.* 5 (1695:32)
Spen. *Beant.* 4.14 (1693:208-209)
Rom. 10,4
Frnck. *Pred.* Trin. 18 (1699:4); Zeis. *Unver. Gew.* (1696:19)
Stngr. *Ges.* (1693:9)

În ciuda absenţei sale din Evanghelii, exceptînd o variantă de lectură dintr-o pericopă ce era ea însăşi suspectă în privinţa textului, conceptul noutestamentar de *conştiinţă* („συνείδησις") sau, cum l-a numit un gînditor ortodox răsăritean, de *conştiinţă a individului* s-a dovedit un instrument util pentru interiorizarea imperativului etic ca element integral al „teologiei inimii". În limbajul psihologic tehnic al vremii, locul conştiinţei era considerat intelectul, iar al dragostei inima; aşa cum arăta exemplul lui Augustin, conştiinţa era supusă examinării pe baza iubirii. Totuşi, prin contrast cu „ipocrizia" conformării exterioare, chemările autentice la convertire şi transformare morală se adresau „atît inimii, cît şi conştiinţei voastre". Termenul fusese folosit în diferite feluri şi de scriitorii biblici. În literatura teologică timpurie, „conştiinţa" părea că se referă doar la probleme de cazuistică, precum în cazul

In. 8,9 (var.)
Beng. *Gnom.* In. 8 (Steudel 364-365)
Strz. *Enchir.* 1.2 (1828:13)
Beng. *Gnom.* 1Tim. 1,5 (Steudel 829)
Conf. Aug. 10.27.38 (*CCSL* 27:175)
Fén. *Let. div.* (Gosselin 1:144)
Frnck. *Pred.* Epif. 5 (1700:24-25); Frnck. *Pred.* Sexag. (1699:47)
Mrck. *Comp.* 13.13 (Velzen 18:272)

B.C.U. "M. EMINESCU" IASI

Pff. *Hist. theol.* 5.3 (1724-III:353-357)
Zinz. *Hom.* 27 (Beyreuther 3-I:279)
Drnd. *Diss.* 2.9 (1703:134-138)
Alph. Lig. *Theol. Mor.* 1 (Gaudé 1:3-70)
Wsly. *Serm.* 12.3 (Baker 1:301)
Baum. *Pred.* 1.12; 1.1 (Kirchner 1:427; 27)
Wer. *Misc.* 15.6 (Ryhinerus 2:269); Ost. *Cat.* (1747:14)
Knt. *Krit. pr. Vern.* 2. con. (Cassirer 5:174)

titlului frecvent întîlnit, *Despre cazurile de conştiinţă* (*De casibus conscientiae*), şi, în ciuda criticilor la adresa folosirii lui, era încă utilizat în această manieră în capitolul introductiv al *Teologiei morale*; acum însă devenise „un cuvînt aflat pe buzele tuturor", datorită folosirii frecvente a „apelului la conştiinţă", pentru mulţi gînditori înlocuind argumentul cosmologic şi celelalte dovezi tomiste ale existenţei lui Dumnezeu: „legea morală lăuntrică" era o dovadă mai decisivă decît „cerul înstelat de deasupra".

Tin. *Chr.* 9 (1730:106)
Frnck. *Pred.* Trin. 2 (1699:53)
Brnt. *Rom.* (1688:33)
Zinz. *Gem.* 13 (Beyreuther 4-I:219)
Span. *Cont.* (Marck 3:744)
Byl. *Com. phil.* 2.1 (1713-I:255)
Strz. *Enchir.* 3.1 (1828:84)
Amrt. *Theol. eclec.* 3.2. prol. (1752-1-III:75)
Ost. *Eth.* 1.2.2 (1727:52); Drnd. *Diss.* 2.1.3 (1703:116)
Alph. Lig. *Theol. Mor.* 1.1.4 (Gaudé 1:4)
Wer. *Misc.* 14.1 (Ryhinerus 2:242)

Pentru unii, în fapt, vocea interioară a conştiinţei prezenta pericolul de a înlocui toate autorităţile morale exterioare; „singurul tribunal pe care Dumnezeu l-a instituit aici, pe pămînt", potrivit lui Matthew Tindal, „este conştiinţa fiecăruia". Dacă era obligatoriu ca „fiecare să cerceteze cartea propriei conştiinţe", care era relaţia acestei cărţi a conştiinţei cu alte cărţi şi alte autorităţi, în special cu evanghelia şi legea? Deşi „există o autoritate, atît a puterii civile, cît şi a celei ecleziale, de a pune laolaltă lucruri străine unul de altul... nici o autoritate în afară de cea a lui Hristos nu poate atinge conştiinţa", afirma un teolog anglican. „Libertatea conştiinţei" era un drept inviolabil al individului în Biserică, o curte de apel împotriva pretenţiilor de infailibilitate ale papalităţii, „lumina" nestinsă de persecuţia Bisericii sau a statului. Cînd conţinutul conştiinţei era totuşi echivalat cu cel al legii naturale, iar funcţia ei era definită ca una de „a dicta, pe baza raţiunii, în legătură cu conformitatea sau opoziţia faptelor cuiva faţă de legea lui Dumnezeu", aceasta implica faptul că conştiinţa era subordonată oarecum autorităţii legii divine sau chiar legii umane, iar o conştiinţă care greşeşte are, în acest caz, nevoie de îndreptare. „Ar fi ridicol", observa un teolog, „dacă un ateu ar trebui să considere ca autoritate a sa o conştiinţă care îl obligă să înveţe un ateism ce e considerat a fi adevărat. Ce conştiinţă poate fi aceea care nu Îl recunoaşte pe Dumnezeu?".

Ost. *Eth.* 1.2.1 (1727:43-44)
Byl. *Com. phil.* 2.8 (1713-I:391)
Terst. *Abr.* 1.9.15 (Becher 2:106)
Baum. *Pred.* 1.10 (Kirchner 1:303-304)
Arb. *Des. myst.* 1.16 (1764:113-114)

Aşadar, conştiinţa are o funcţie dublă: „regulă" de viaţă, dar şi „judecător" al păcatului. Deşi era un „principiu incontestabil" că „orice faptă care contrazice ceea ce dictează conştiinţa este un păcat", experienţa a arătat că, în ciuda faptului că era redusă şi grav afectată de căderea în păcat, conştiinţa depunea mărturie despre acesta şi boala sufletului dacă era educată pe baza revelaţiei divine. „Conştiinţa ştearsă" nu putea fi considerată „perfectă", însă „prima grijă a sufletelor care aspiră la desăvîrşire" era să-şi recunoască şi să-şi mărturisească păcatele. Pentru astfel de

Alph. Lig. *Theol. Mor.* 1.1.11-19 (Gaudé 1:6-10)
Tnnt. *Disc.* 1 (1745:22)
Terst. *Bros.* 2.1 (Becher 4:12)
Stod. *Sfty.* 4 (1687:89)
Wsly. *Serm.* 40.1.2 (Baker 2:156)
Strz. *Enchir.* 6.4 (1828:244-254)
Mrcrd. *Off.* 15 (1722:119)
Arb. *Des. myst.* 2.11 (1764:236-239)
Lc. 15,21
Strz. *Enchir.* 1.1 (1828:8)
Edw. *Orig. Sn.* 2.2.2 (Miller 3:270-271)
Ps. 50,6
Ps. 50,5
1Cor. 11,28
Mynst. *Betr.* 56 (1846-II:297)
Lmp. *Brt.* 4 (1737:50-60)
Fén. *Inst.* 13 (Gosselin 6:92)
Lc. 23,43
Terst. *Bros.* 1.4 (Becher 3:138)
Frnck. *Pass. Joh.* 2 (1733:38)
Mt. 26,69-75; Mc. 14,66-72; Lc. 22,54-62; In. 18,15-27
Lmp. *Betr.* 2.8 (1756-I:610)
Frnck. *Pass. Marc.* 6 (1724:159-160)
Frnck. *Pass. Joh.* 2 (1733:25)
Frnck. *Pass. Marc.* 6 (1724:164)
Frnck. *Pass. Marc.* 6 (1724:184-185)
Lmp. *Betr.* 3.6 (1756-II:120)

suflete, cu care Biserica a lucrat prin funcţia sa învăţătorească şi prin slujirea ei misionară, „conştiinţa este ca o mie de martori" ce le acuză. Fundamentul „liniştirii conştiinţei noastre înaintea lui Dumnezeu, prin iertarea păcatelor noastre", trebuia căutat în „învierea lui Hristos [şi] în caracterul satisfăcător al suferinţei Lui". În felul acesta, tot ce era „modelat în suflet de ceea ce în mod frecvent este numit «conştiinţă naturală», dar şi mai corect «har anticipativ» (*prevenient*)" a ajutat la săvîrşirea „lucrării de mîntuire".

Pentru „creştinii ortodocşi" din Răsărit, dar şi pentru toţi ceilalţi, din Răsărit şi din Apus, care aveau pretenţia că sînt ortodocşi, conştiinţa păcatelor lor, însoţită de pocăinţă şi mărturisire, era o datorie morală şi un mijloc al harului. Hristos a murit pe cruce „ca apropiindu-ne de Dumnezeu prin pocăinţă să atingem mîntuirea", iar cunoaşterea păcatului era un „medicament" pentru suflet. Pocăinţa şi mărturisirea păcatelor fiului risipitor: „Tată, am greşit la cer şi înaintea ta" reprezentau o temă care străbătea întreaga Scriptură. Psalmul 50, „Miluieşte-mă", atribuit lui David în subtitlu, rezumă doctrina despre păcat şi practica pocăinţei creştine, şi pentru că face referire atît la păcatul originar, cît şi la cele personale în mărturisirea sa: „În păcate m-a născut maica mea" şi „Ţie unuia am greşit". Povaţa apostolului: „Să se cerceteze omul pe sine" nu se referea doar la pregătirea pentru primirea cu vrednicie a Împărtăşaniei, ci şi la procesul continuu de autoexaminare, în care „vameşul îşi plînge păcatele, iar fariseul îşi înşiră virtuţile". Cu toate că pocăinţa din ultimul moment a tîlharului de pe cruce fusese adesea folosită abuziv de cei care căutau scuze pentru amînarea pocăinţei proprii, tîlharul a fost, cînd a reuşit în sfîrşit să ajungă să se pocăiască, modelul felului cum trebuie să se comporte un păcătos: şi-a recunoscut păcatul, l-a conştientizat şi l-a mărturisit. Subiectul unor frecvente abuzuri era şi primul exemplu de pocăinţă din Scriptură, căderea lui Petru. Negarea [faptului că Îl cunoaşte pe Hristos] este unul dintre relativ puţinele evenimente care apar în toate cele patru Evanghelii şi „una dintre părţile cele mai importante ale suferinţei lui Hristos"; nu apăruse ca urmare a unei „necesităţi" deterministe, ci ca „o cădere interioară", care s-a exprimat apoi în forma păcatului său exterior. De aceea, lacrimile lui nu erau o „lucrare exterioară", ci exprimau „cea mai profundă amărăciune a sufletului său". Ca orice pocăinţă autentică, a sa a fost motivată de

conştientizarea faptului că a „greşit faţă de un Dumnezeu ce are slavă nesfîrşită” şi l-a determinat să ia decizia fermă de a se elibera de sub stăpînirea păcatului.

Stod. *Conv.* 2 (1719:8)
Fén. *Ep.* 8.vi.1708
(Gosselin 7:265-266)

Petru, în ciuda unor obiecţii mai vechi sau mai noi, era considerat prin consens cel ce a scris Epistola Noului Testament unde apare cea mai însemnată sintagmă biblică dintre toate, prin care era definită desăvîrşirea evanghelică, „părtaşi dumnezeieştii firi”, ce promitea că „putem deveni participanţi la natura dumnezeiască [a lui Hristos], aşa cum El a devenit participant la natura noastră umană”. Spener era însă suspect în ochii luteranilor confesionali, pentru că vorbise ca şi cînd „omul cel nou... *are* natură divină” prin Duhul Sfînt, cu toate că se considera ca doctrină ortodoxă, exprimată în primul articol al *Confesiunii de la Augsburg*, cea care afirmă că există numai „o singură fiinţă divină”, cea a lui Dumnezeu Însuşi. În fapt, Spener şi alţi pietişti, mai ales Zinzendorf, repetau aici o definiţie mai larg răspîndită a mîntuirii ca „îndumnezeire” („ϑέωσις”), continuînd să traseze o distincţie fundamentală între Creator şi creatură, precum şi între „unirea mistică” şi îndreptăţire.

Apud Gtti. *Ver. rel.* 2.3.3 (1750-I:76)
2Pt. 1,4
Terst. *Abr.* 2.1.19 (Becher 2:165)
Apud Deutsch. *Luth.* 2.1.3 (1698:80)
Conf. Aug. 1.1 (*Bek.* 50)
Zinz. *Aug. Conf.* 2 (Beyreuther 6-II:70); Zinz. *Sieb.* 5 (Beyreuther 2-I:51); Zinz. *Gespr.* 3 (Beyreuther 1-III:26)
Vezi vol. 1, pp. 351-353; vol. 2, pp. 39-46; vol. 4, pp. 114-117
Zinz. *Lond. Pred.* 1.7 (Beyreuther 5-I:55)
Spen. *Bed.* 1.1.9 (Canstein 1:76-77)

Definiţia mîntuirii ca îndumnezeire nu le era în această perioadă – cum nu fusese nici în epocile anterioare – specifică doar teologilor ortodocşi răsăriteni, care citau variante greceşti anterioare ale ei pentru a declara că scopul întrupării, răstignirii şi învierii lui Hristos fusese „de a face dumnezeiesc ceea ce este omenesc”. De exemplu, un luteran confesional radical şi duşman implacabil al pietismului, preluînd limbajul răsăritean despre îndumnezeire, precum şi al lui Duns Scotus şi al teologiei franciscane medievale, găsea că e posibil să cinstim ca o binefacere faptul că prin venirea lui Hristos „obţinem slava care s-a pierdut în Adam, da, chiar o slavă şi mai mare”. Jonathan Edwards a citat în mod repetat 2 Petru 1,4 pentru a demonstra că „harul ce se află în inimile sfinţilor e de aceeaşi natură cu sfinţenia divină”, adăugînd precizarea că aceasta se întîmplă doar „în măsura în care este posibil să fie sfinţenie, adică într-o măsură infinit mai mică”; nu trebuia să se creadă că un astfel de limbaj înseamnă că „sfinţii sînt făcuţi părtaşi esenţei lui Dumnezeu, fiind astfel «dumnezeiţi» cu Dumnezeu şi «hristosiţi» cu Hristos, aşa cum susţin limbajul şi noţiunile cumplite şi blasfematoare ale unor eretici”. Indiferent dacă se referea sau nu la Edwards, deistul John Tindal a citat şi el 2 Petru 1,4, propunînd o viziune raţionalistă a doctrinei, susţinînd

Sim. Tes. *Lit.* (*PG* 155:253)
Mēn. *Did.* 1.6; 5.18 (Blantēs 69; 353)
Vezi vol. 4, pp. 79-80
Neum. *Adv.* (1737:17-18); Wsly. *Serm.* 59.1.1 (Baker 2:425)
Edw. *Rel. Aff.* 2 (Miller 2:158)
Edw. *Rel. Aff.* 3.1 (Miller 2:201-203)

posibilitatea ca o viaţă „conformă cu regulile raţiunii sănătoase" să „sădească în noi desăvîrşirea morală a lui Dumnezeu", astfel încît „noi, după aceea, dacă pot spune
Tin. *Chr.* 3 (1730:23-24) aşa, să trăim viaţa lui Dumnezeu".

Aşa cum „teologia inimii" trebuia să găsească o modalitate pentru a elibera de solipsism conceptul de *Dumnezeu şi sufletul*, la fel „desăvîrşirea evanghelică" trebuia protejată de perfecţionism, iar „îndumnezeirea" de panteism. Mijlocul de a le proteja în fiecare caz era recunoaşterea faptului că principiul divin al imanenţei, în acelaşi timp principiu al imanenţei experienţei subiective, este Duhul Sfînt. De aceea, corelarea a ceea ce „ne învaţă experienţa"
Arb. *Des. myst.* int. (1764:1-2) cu „ceea ce spune Duhul Sfînt" era o replică necesară la noua preocupare legată de sufletul individual şi de moralitatea desăvîrşirii evanghelice.

Experienţa Duhului Sfînt

Beng. *Gnom.* Evr. 6,1 (Steudel 896) Problema crucială în înţelegerea „desăvîrşirii" era „darul Duhului Sfînt": acest raţionamet al unui exeget al Noului Testament exprima recunoaşterea faptului că, atunci cînd limbajul bisericesc vorbeşte despre „desăvîrşire evanghelică", se referă în primul rînd la un dar divin, nu la o simplă realizare omenească şi că izvorul divin specific al acestui dar al lui Dumnezeu este Duhul Sfînt. Desăvîrşirea creştină şi imperativul eticii creştine puteau fi
Rom. 8,4 rezumate în formula paulină „umblăm după Duh". Luînd
Wsly. *Serm.* 8.1.1-6 (Baker 1:235-237) „înţelepciunea" într-un sens divin şi personal ca „referindu-se la Duhul Sfînt", Louis Marie Grignion de Montfort a interpretat cuvintele lui Iov: „Dar înţelepciunea de unde izvorăşte ea? Ea nu se găseşte pe meleagurile celor vii
Iov 28,12-13 (Vulg.) (*suaviter viventium*)" ca însemnînd că Duhul Sfînt nu Şi-a
Grig. Mont. *Am. sag.* 16.194 (Gendrot 199) fixat lăcaşul printre cei care „erau fără griji". Iar Duhul Sfînt sfinţitorul nu era limitat la o epocă de aur de la începuturile istoriei Bisericii, fiind încă viu şi activ şi
Spen. *Pi. Des.* (Aland 52) acum. Trezirea conştiinţei ca „lampă a Domnului" şi „loc-
Edw. *Dist. Mrks.* 2.2 (Miller 4:250-253) ţiitor al lui Dumnezeu în suflet" era un semn pozitiv al prezenţei Duhului; de aceea, apelul la conştiinţă era în
Baum. *Pred.* 2.3 (Kirchner 2:99) acelaşi timp şi un apel la experienţă.

Deoarece „Duhul Sfînt, care ne sfinţeşte în templele unde locuieşte, nu are doar slujirea de mîngîietor, ci [şi pe
Tnnt. *Disc.* 4 (1745:217) aceea de] sfinţitor", tema „Dumnezeu şi sufletul" şi cea a „desăvîrşirii evanghelice" erau moduri de a vorbi despre experienţa Duhului Sfînt. Pasajul din Noul Testament pe

Vezi vol. 1, p. 311; vol. 4, p. 286
Rom. 5,5
Zinz. *Beth.* 3 (Beyreuther 6-IV:33); Zinz. *Rel.* 5 (Beyreuther 6-I:94); Wsly. *Serm.* 4.1.4; 7.2.12 (Baker 1:162; 231)
Vezi *supra*, pp. 177-178
In. 4,23-24
Bîrt. *S. T. Reg. fid.* 2.3 (Lequette 3:303)
Edw. *Brnrd.* 7 (Miller 7:333)
Strz. *Enchir.* 7.1 (1828:297)
Cmrda. *Const. ap.* 2.13 (1732:147)
Fén. *Man. piét.* 5.2 (Gosselin 6:54)
Anal. Hymn. 50:193-194
Poir. *Théol. cr.* pr. (1690-1:B5v)

care îl aprecia Augustin, „Iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre, Cel dăruit nouă prin Duhul Sfînt", li se prezenta exponenţilor teologiei inimii ca un mod de a vorbi care putea pune accentul pe subiectivitatea relaţiei dintre Dumnezeu şi suflet, fără a cădea în capcana subiectivistă a confundării lor. Astfel, răspunsul ortodox la antiteza dintre liturghia formală şi cinstirea autentică „în Duh şi adevăr" nu a echivalat pur şi simplu „adevărul" din acel pasaj noutestamentar cu învăţătura Bisericii, iar „cinstirea" cu cinstirea Bisericii, ci a identificat „duhul" cu „Duhul Sfînt" prezent în Biserică. Această prezenţă în Biserică, putînd, în situaţii extraordinare, să ia chiar forma unei „inspiraţii a Duhului Sfînt" la alegerea unui papă, de obicei se manifesta în moduri mult mai puţin pretenţioase. Prin urmare, o spiritualitate care interpreta scopul relaţiei dintre Dumnezeu şi suflet ca pe o anihilare a sinelui putea degenera într-o rugăciune de cerere către „Duhul distrugător" (ca opoziţie faţă de „Duhul creator", care era încă invocat în limbajul imnologiei medievale).

Zinz. *Lond. Pred.* 1.1-15 (Beyreuther 5-1:3-146)
Rufin. *Symb.* 2 (*CCSL* 20:134-135)
Luth. *Kl. Kat.* 2.5-6 (*Bek.* 511-512)
Zinz. *Zst.* 36 (Beyreuther 3-11:292-293)
Fén. *Man. piét.* 5.15 (Gosselin 6:67)
Mt. 12,31; Mc. 3,29
Tin. *Chr.* 7 (1730:73)
Stod. *Gd. Chr.* (1714:14-15)
Fén. *Inst.* 1 (Gosselin 6:72)

Prin urmare, în orice „interpretare afectivă a doctrinei creştine", doctrina Duhului Sfînt trebuia să ocupe o poziţie centrală. Pe cînd era în Londra, în anul 1752, autorul a două transpuneri extinse ale *Confesiunii de la Augsburg* în stilul afectiv a ţinut o serie de 15 predici pe baza expunerii celui de-al treilea articol din Crezul Apostolic din *Micul catehism* al lui Luther (crezul fiind împărţit aici nu în 12 articole, unul pentru fiecare apostol, ca în Biserica veche, ci în trei, cîte unul pentru fiecare persoană a Treimii). Aşa cum insista în altă parte, era o greşeală să se „considere ce s-a întîmplat la Cincizecime... ca fiind mai important decît ceea ce simte fiecare copil al lui Dumnezeu întotdeauna ca fiind o posesie sigură în adîncul Duhului Sfînt". Posesiunea Duhului de către un astfel de copil al lui Dumnezeu putea fi privită ca un dar mai de preţ decît „posesiunea Fiului lui Dumnezeu Însuşi". Pierderea Duhului şi păcatul împotriva Sa – care, potrivit Evangheliilor, era un păcat ce nu poate fi niciodată iertat – nu fuseseră lipsite de semnificaţie istorică, ci rămăseseră o ameninţare la fel de mare ca oricînd. O „dependenţă continuă de Duhul lui Dumnezeu, primind din cînd în cînd ceea ce doreşte El să ne ofere", era cheia folosirii mîntuitoare de către om a timpului.

Folosirea divină a timpului se afla la baza utilizării sale de către om. „Aşa cum Dumnezeu Tatăl Şi-a propus din veci să le ofere binefaceri mîntuitoare celor aleşi în

timp, la fel şi Fiul lui Dumnezeu a făcut în consecinţă o răscumpărare a lor prin Sîngele Său şi prin ascultare; aceste binefaceri le oferă în timp Duhul Sfînt moştenitorilor mîntuirii". Este evident din această schemă trinitară cu care Gilbert Tennent şi-a început *Discursurile pe mai multe teme importante* – ca şi din alte abordări contemporane ale doctrinei treimice, inclusiv expunerea sa pe tema controversatei „come ioaneice" – faptul că în această perioadă accentul cel mai important al doctrinei Duhului Sfînt, ca, de fapt, al întregii doctrine treimice, era pus pe activitatea „iconomică" a acestuia în timp şi istorie, şi nu cum se întîmplase în timpul controverselor trinitare din secolul al IV-lea şi apoi în conflictul dintre Răsărit şi Apus pe tema *Filioque*, în special pe legătura eternă, ontologică dintre Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt.

Această nouă conştientizare a acţiunii Duhului Sfînt a condus la critica potrivit căreia, ca o consecinţă a raţionalismului şi a tradiţionalismului excesive din dezbaterile de doctrină creştină, „acest mare adevăr evanghelic [despre mărturia Duhului]... fusese de mulţi ani uitat complet", pînă cînd acum, în sfîrşit, a fost „recuperat" şi „confirmat de experienţa" acestei generaţii. Totuşi, această critică era încă expusă într-un cadru trinitar ortodox, preocupat de plasarea doctrinei Duhului Sfînt printre „sfintele doctrine speciale ale evangheliei". Aşadar, această metodă a accentuării experienţei Duhului Sfînt – pentru care, în romano-catolicism, Teresa de Avila, „Sfînta Tereza a lui Iisus", putea fi considerată „Doctorul recunoscut al adevărului Duhului" – încă includea, chiar şi în afara romano-catolicismului, ideea insistentă că adjectivul *spiritual* din uzajul biblic nu se referea la relaţia dintre persoane sau lucruri cu spiritul uman, ci la relaţia lor cu Dumnezeu – Duhul Sfînt.

Apogeul polemic al acestei insistenţe a adus recunoaşterea clară a faptului că o definiţie complet imanentă a „duhului" şi, în consecinţă, o înţelegere antropocentrică a „experienţei" şi în cele din urmă a „Duhului Sfînt" puteau prezenta riscul de a circumscrie experienţa Duhului unei subiectivităţi nediferenţiate. Ca rezultat, trebuia să se recunoască prioritatea „izvorului supranatural divin de viaţă şi acţiune", de vreme ce „această «mărturie a Duhului lui Dumnezeu» trebuie să fie... anterioară «mărturiei duhului nostru»", reamintindu-se însă că comunicarea cu Duhul Sfînt este „interioară" experienţei umane şi

Tnnt. *Disc.* 1 (1745:7)
Tnnt. *Serm.* 23 (1744:449-465)
Zinz. *Lond. Pred.* 5.11 (Beyreuther 5-11:275)
Vezi vol. 1, pp. 278-288
Vezi vol. 2, pp. 211-225
Terst. *Abr.* 2.8.4 (Becher 2:229-230)
Wsly. *Serm.* 11.1.4 (Baker 1:285-286)
Wsly. *Serm.* 30.16 (Baker 1:657)
Arb. *Des. myst.* 3.8 (1764:447)
Edw. *Rel. Aff.* 3.1 (Miller 2:198-199)
Edw. *Rel. Aff.* 3.1 (Miller 2:200)
Rom. 8,16
Wsly. *Serm.* 10.1.7-8; 11.2.2 (Baker 1:274; 287)
Poir. *Oec. div.* 5.1 (1705-II:331)

Lw. *Chr. Perf.* 9 (Moreton 3:138)

adresîndu-se sfatul ca mintea şi duhul umane să fie mereu pregătite pentru o astfel de comunicare.

Relaţia dintre Duhul Sfînt şi duhul omului şi semnificaţia amîndurora în înţelegerea „experienţei" necesitau atenţie deosebită în orice „teologie a inimii", indiferent dacă se numea sau nu aşa. Teologia inimii era preocupată să pună în evidenţă că „Duhul Sfînt este primit de credincioşi în aşa fel încît se uneşte cu duhul lor, altfel spus, cu sufletul lor şi cu puterile acestuia, în cea mai strînsă şi mai intimă manieră posibilă". Ca o consecinţă, sufletul, deşi plin de îndoieli şi întrebări, poate fi asigurat de adevărul evanghelic de către Duhul lui Dumnezeu, Care, în calitate de Înţelepciune a lui Dumnezeu, împărtăşeşte sufletului „învăţătură despre lucrurile sfinte". Pentru aceasta era nevoie de „relaţia specială cu Sfîntul Spirit sau Duh al lui Dumnezeu", şi nu de „o relaţie oarecare cu duhul sau sufletul omului". Jonathan Edwards i-a avertizat pe cei care aveau experienţe spirituale că „aceasta nu înseamnă că a fost de la Duhul Sfînt. Sînt şi alte duhuri, în afara Duhului Sfînt, care au influenţă asupra minţii oamenilor", în primul rînd diavolul şi duhurile rele.

Scriv. *Seel.* 2.12 (Stier 4:350)

Stod. *Sfty.* 8 (1687:217-218)
Sol. 10,10
Grig. Mont. *Am. sag.* 8.92-93 (Gendrot 141)
Edw. *Rel. Aff.* 3.1 (Miller 2:198)

Edw. *Rel. Aff.* 2 (Miller 2:141)

Ca şi în ordonarea cronologică a anului bisericesc, în înlănţuirea dintre doctrină şi experienţă este potrivit ca mişcarea să fie dinspre viaţa şi învăţătura lui Hristos către viaţa şi învăţătura Duhului Sfînt şi să fie invocate prezenţa şi binecuvîntarea Lui. Aşadar, „sprijinul Duhului Sfînt" era primordial, iar un *Rezumat al adevărurilor creştine fundamentale* nu putea fi considerat complet fără a conţine un capitol întreg pe acest subiect, de vreme ce „acordarea mîntuirii sufletului, prin influenţa Duhului Sfînt, este necesară pentru mîntuire [sic], ca şi cîştigarea ei de către Hristos prin Sîngele Său şi prin ascultare". Duhul Sfînt aduce „frîngerea inimii" şi părerea de rău pentru păcat, le dă credincioşilor „gîndul care era şi în Hristos", luminează duhul omului şi reface chipul lui Dumnezeu pierdut prin păcat. Altfel, credinţa este „dezgolită", adică „lipsită de dragostea şi pacea şi bucuria întru Duhul Sfînt", ca în Bisericile care nu pun preţ pe doctrina Duhului. Toate acestea au dat vigoare apelului la „propria experienţă" şi la „experienţa creştinilor adevăraţi" potrivit căreia în fiecare credincios existau atît mărturia Duhului divin, cît şi cea a duhului omenesc. Totuşi, chiar acest apel la experienţă era însoţit de o descoperire paradoxală: „Experienţa arată din plin că Duhul lui Dumnezeu este de necăutat şi de negăsit în unii dintre cei mai

Baum. *Pred.* 1.3 (Kirchner 1:70; 77)
Terst. *Bros.* 3.7 (Becher 5:285)
Frnck. *Pred.* Ieş. (1700:71)
Terst. *Abr.* 2.8 (Becher 2:228-240)
Tnnt. *Disc.* 1 (1745:8)
Terst. *Bros.* 3.6 (Becher 5:253)
Fil. 2,5
Wsly. *Serm.* 4. int. 4 (Baker 1:160)
Frnck. *Pass. Joh.* pr. (1733:x)
Frnck. *Pred.* Epif. 6 (1699:14)
Wsly. *Serm.* 46.2.2 (Baker 2:212)
Bnyn. *Lw. Gr.* 2 (Sharrock 2:156)
Wsly. *Serm.* 10.1.1 (Baker 1:271)

buni creştini, în privinţa modului în care operează convertirea lor".

Edw. *Rel. Aff.* 2 (Miller 2:161)

Printr-un paradox corespunzător, autorităţile convenţionale şi dovezile adevărurilor evangheliei indicau dincolo de ele înspre experienţa Duhului Sfînt, singura prin care se putea afirma puterea lor edificatoare: mai întîi experienţa „puterii lui Dumnezeu" şi doar ulterior cea a „înţelepciunii lui Dumnezeu". Dintre toate argumentele în favoarea „dumnezeirii religiei creştine" şi a credibilităţii minunilor, cel ce „are cel mai mare efect posibil asupra inimii persoanei cuvioase" era experienţa personală de „a fi atît de impresionat de tot ce a spus Iisus, încît în mod evident ar fi imposibil ca Iisus să fi vorbit astfel dacă religia creştină ar fi fost falsă". Promisiunea Duhului Sfînt făcută apostolilor ce au scris Noul Testament avea ca o completare necesară mărturia interioară a aceluiaşi Duh în inimile celor care citesc Noul Testament acum. Fără o „experienţă sensibilă creştină" interioară de acest fel, nu puteau exista nici credinţa, nici înţelegerea, nici „o încredere puternică şi vie în Dumnezeu". Experienţele trebuiau să fie „sensibile" şi perceptibile într-o formă sau alta, deşi, cum era evident din metoda pedagogică folosită de Hristos Însuşi cu ucenicii Săi, aceasta se întîmpla adesea gradual; iar Duhul Sfînt nu „a purces în mod vizibil, urmînd etapele unui anumit plan". Reînnoirile religioase manifestau o ambiguitate similară între experienţa palpabilă a naşterii din nou şi proiectul mai puţin remarcabil al creşterii în spirit creştin care precedase – şi trebuia să continue – experienţe atît de intense.

Terst. *Abr.* 1.1.2-5 (Becher 2:11-13)

1Cor. 1,24
Beng. *Gnom.* 1Cor. 1,24 (Steudel 625)

Wer. *Diss.* 4.2 (Ryhinerus 1:82)

Terst. *Abr.* 1.1.6; 1.1.12 (Becher 2:13-14; 17)

Edw. *Rel. Aff.* 2 (Miller 2:176)

Zinz. *Red.* 6 (Beyreuther 1-II:81); Spen. *Gtts.* 6 (1680:287); Beng. *Gnom.* 2 Cor. 1,4 (Steudel 690)

Baum. *Pred.* 1.9 (Kirchner 1:266-267)
Baum. *Pred.* 1.9; 1.2 (Kirchner 1:274; 49)

Edw. *Rel. Aff.* 2 (Miller 2:162)

Edw. *Fthfl. Narr.* (Miller 4:207-209)

În acord cu desemnarea tradiţională medievală a Duhului din *Veni Creator Spiritus* a lui Rabanus Maurus ca „înşeptit în daruri" (*septiformis munere*), o listă a unor astfel de experienţe ale Duhului Sfînt consemna şapte dintre ele: convingerea; pocăinţa; credinţa în Iisus; renaşterea sau naşterea a doua; progresul în sfinţirea zilnică; lupta serioasă şi rugăciunea constantă; perseverenţa pînă la sfîrşit. Totuşi, atît teologia Bisericilor ortodoxe, cît şi evidenţa experienţei religioase au demonstrat că în afară de „credinţa în Iisus" toate aceste „experienţe" erau cu totul posibile chiar şi fără o convertire creştină autentică; şi chiar şi „credinţa în Iisus" putea fi redusă la o „simplă informaţie literară şi istorică despre Hristos", care, cu toţii trebuiau să fie de acord, nu era ceea ce înţelegea Noul Testament prin credinţă mîntuitoare. Intensitatea subiectivă a experienţei, mai ales, nu era un criteriu valid, într-un

Anal. Hymn. 50:193-194

Terst. *Abr.* 2.8.7 (Becher 2:232)

Baum. *Pred.* 1.3 (Kirchner 1:87)

Vezi vol. 4, pp. 195-196; 319

Edw. *Rel. Aff.* 2 (Miller 2:127)

fel sau altul, al veridicităţii ei. De aceea, era necesar „să se arate în mod concret care sînt dovezile sigure, distinctive ale Scripturii şi urmele unei lucrări a Duhului lui Dumnezeu".

Edw. *Dist. Mrks.* 2. int. (Miller 4:248)

Încă o dată, trebuia rezolvată problema crucială a specificităţii, de vreme ce „nu e nici măcar unul la o mie care să aibă astfel de simţăminte religioase cu mult înainte de convertire". Pentru că exista un „bine natural", distinct din punct de vedere metafizic şi religios de binele supranatural şi de cel „spiritual" („spiritual" în sensul de relaţie cu „Duhul lui Dumnezeu"), renaşterea şi convertirea, ce era lucrarea specifică a Duhului Sfînt, trebuiau însoţite de „transfigurarea lui Iisus Hristos în sufletele noastre", de experienţa stării păcătoase, ataşamentul religios şi moral faţă de „ucenicie" (*Nachfolge*) şi de o mărturie interioară, bazată nu pe un sentiment religios generalizat, ci pe conştiinţa particulară de a fi fost îndreptăţit şi transformat de harul divin prin recunoaşterea lui Iisus ca Mîntuitor personal. Toate acestea erau „deasupra naturii", diferite atît în intensitate, cît şi în specie de simţămintele naturale, inclusiv de cele ale religiei naturale. Jean Gerson şi alţi maeştri ai vieţii spirituale „ambidextre", ce era în acelaşi timp activă şi contemplativă, ştiuseră ce însemna această „unire a sufletului cu Dumnezeu în experienţă şi har".

Stod. *Gd. Chr.* (1714:4); Stod. *Sfty.* 8 (1687:179-180)
Edw. *Rel. Aff.* 3.4 (Miller 2:277)
Frnck. *Meth.* 3.7 (1723:61-62); Baum. *Pred.* 1.4 (Kirchner 1:97-126)
Frnck. *Pred.* Epif. 6 (1699:60)
Frnck. *Pred.* Oc. (1700:37)
Frnck. *Pass Marc.* 11 (1724:348)
Wsly. *Serm.* 11.3.8 (Baker 1:292)
Baum. *Pred.* 3.7 (Kirchner 3:232)
Edw. *Rel. Aff.* 3.1 (Miller 2:205)
Edw. *Rel. Aff.* 2 (Miller 2:160)
Vezi vol. 4, pp. 112-117
Poir. *Théol. cr.* pr. (1690-1:A5v)

Gerson era în acelaşi timp o autoritate tradiţională de marcă în privinţa unui fenomen care avea cu siguranţă să capete o nouă proeminenţă într-o asemenea atmosferă: problema viziunilor şi a noilor revelaţii. „Vederea lui Dumnezeu" nu era o doctrină a Bisericii în sensul strict, dar jucase întotdeauna un rol în expunerea doctrinei creştine, în special cînd experienţa Duhului Sfînt ajunsese în centrul atenţiei, ca, de exemplu, în timpul redeşteptării franciscane din Evul Mediu; de aceea, chestiunea vederii (şi a viziunilor) lui Dumnezeu devenea din nou importantă. Teologia inimii, îndreptată împotriva externalizării religiei prin „formalism", trebuia să fie atentă, pentru a nu cădea în cealaltă extremă, a „entuziasmului", pretinzînd că are revelaţii imediate, şi deoarece criticii săi erau mereu pregătiţi să respingă orice iluminare subiectivă ca „entuziasm" sau „fanatism"; în această sferă, „prea mult" era la fel de periculos ca „prea puţin". „Pericolul fanatismului" era reprezentat de faptul că o experienţă centrată pe sine, fără „vreo autoritate sau lege exterioară care să cerceteze ori să pondereze imaginaţia", putea ajunge să privească „propriile preferinţe ca directive ale harului". Aşa cum

Amrt. *Rev.* 1.4 (1750:42-52)
Aug. *Civ.* 22.29 (*CCSL* 48:857-862)
Vezi vol. 3, pp. 325-328
Scriv. *Seel.* 5.9 (Stier 7:604-648)
Wsly. *Serm.* 11.1.2 (Baker 1:285)
Wsly. *Serm.* 37 (Baker 2:46-60)
Poir. *Fid. rat.* 1.18 (1708:25)
Baum. *Pred.* 1.9 (Kirchner 1:260-262)
Fén. *Aut. égl.* (Gosselin 1:213)

sugerează titlul uneia dintre cele mai cunoscute cărţi ale sale, *Despre cer şi minunăţiile lui şi despre iad, din lucruri auzite şi văzute*, unul dintre cei mai cunoscuţi exponenţi ai viziunilor şi revelaţiilor din secolul al XVIII-lea a fost omul de ştiinţă şi vizionarul Emanuel Swedenborg. Deşi „cei din vechime au făcut aceasta în mod frecvent”, spunea el, faptul de a vorbi cu duhurile era acum considerat „periculos”. Totuşi, el „vorbise cu îngerii” şi-i fusese dat să discute cu ei „ca de la om la om”. În ciuda faptului că Biserica i-a respins viziunile, el a afirmat că acest lucru înseamnă de fapt lipsa credinţei la „omul Bisericii” şi că „revelaţia imediată” putea fi considerată a avea o mare vechime.

Swed. *Cael.* 28.249 (1890:141)
Swed. *Cael.* 3.16 (1890:18)
Swed. *Cael.* 19.174 (1890:102)
Swed. *Cael.* 33.302 (1890:177)
Swed. *Cael.* 34.306 (1890:181)

Astfel, vederea de către Constantin a crucii înaintea convertirii sale demonstra atît tradiţiei greceşti, cît şi celei latine că revelaţiile şi viziunile particulare fuseseră mereu prezente în viaţa şi experienţa Bisericii ; în aceeaşi tonalitate, apelul din *Apologia Confesiunii de la Augsburg* la viziunile unui apocaliptic din Evul Mediu tîrziu, franciscanul german Johannes Hilten, era pentru protestantism o dovadă demnă de încredere a faptului că, dacă Dumnezeu, în libertatea Sa, alege să facă aceasta, El poate da asemenea viziuni acum. Problema reală era dacă exista vreun motiv pentru care se putea presupune că El ar vrea să o facă, aşa cum pretinseseră Swedenborg sau quakerii (şi profetul Mahomed), sau „astfel de lucruri extraordinare cum sînt revelaţiile imediate” reprezentau de obicei o ispită a lui Satan. „Revelaţiile imediate” erau considerate „cheia” sensurilor ascunse ale Apocalipsei, dar era important de amintit că nici acestea nu erau „imediate”, adică nu au venit fără ajutorul mijlocirii exterioare a cuvîntului lui Dumnezeu. Cuvintele din Evanghelia după Ioan ce afirmau că Hristos a făcut multe lucruri „care nu sînt scrise în cartea aceasta” – fie că se aplicau perioadei de după Înviere, fie întregii Sale vieţi – erau invocate din nou în sprijinul legitimităţii revelaţiilor suplimentare, aşa cum fuseseră frecvent invocate în sprijinul ideii că ar exista o tradiţie nescrisă în Biserică, pe lîngă cea scrisă în Scriptură. Totuşi, cuvintele versetului următor, „Iar acestea s-au scris, ca să credeţi”, se opuneau ideii că asemenea revelaţii erau necesare (însă nu şi ideii că erau posibile).

Eus. *V. C.* 1.28 (*GCS* 7:21); Amrt. *Rev.* 1.3 (1750:16-17)
Vezi vol. 1, pp. 125-127
Apol. Conf. Aug. 27.1 (*Bek.* 377)
Spen. *Bed.* 1.1.11 (Canstein 1:80)
Naud. *Kouak.* 1 (1699:6)
Frnck. *Id.* 47 (Peschke 200)
Dör. *Pet.* 3 (1718:12)
Baum. *Pred.* 1.4 (Kirchner 1:115-116)
In. 20,30
Schl. *Leb. Jes.* 3.68 (Reimer 6:486-487)
Mor. *Luth.* 1.14 (Sylvester 5:242); Grh. *Loc.* 1.18 (Cotta 2:290-292)
In. 20,31
Mayr. *Red.* 4 (1702:361-362)

De la Augustin – ale cărui *Mărturisiri* conţineau două relatări ale unor viziuni extatice, prima exprimată în termeni neoplatonici generali, a doua în termeni creştini specifici – veneau nu doar reamintirea faptului că unii

Amrt. *Rev.* 1.2 (1750:7-10)
Conf. Aug. 7.17.23 (*CCSL* 27:107)
Conf. Aug. 9.10.24 (*CCSL* 27:147-148)

Aug. *Civ.* 14.24 (*CCSL* 48:447-448)
Aug. *Gen. ad litt.* 12.7 (*CSEL* 28:387-388)
Amrt. *Rev.* 1.22 (1750:134)
Amrt. *Theol. eclec.* 4.2.1.1 (1752-1-IV:11)
Mayr. *Red.* 14 (1702:769); Amrt *Rev.* 2. pr. (1750:149)

oameni au capacitatea naturală de a fi transpuşi într-o stare extatică şi acest lucru nu avea neapărat de-a face direct cu o intervenţie supranaturală, ci şi o distincţie între diferitele tipuri de viziuni, dintre care numai unele pot fi considerate că vin doar de la Dumnezeu – şi asta foarte rar. Mai presus de toate, aşa cum o revelaţie particulară nu era autentificată de ortodoxia persoanei care a primit-o, nu putea deveni nici obiect al credinţei. Protestantismul a negat Bisericii şi tradiţiei sale orice autoritate obligatorie de a interpreta Scriptura, în timp ce romano-catolicismul şi ortodoxia răsăriteană susţineau exact contrariul în cazul tradiţiei ; totuşi, toţi erau de acord că orice pretinsă nouă revelaţie trebuia comparată cu autoritatea cuvîntului revelat al lui Dumnezeu, pe care nu a îndrăznit să-l contrazică. Astfel, chestiunea normativă era inevitabilă în evaluarea experienţei Duhului în forme mai puţin dramatice şi controversate decît în pretinsele revelaţii particulare.

Edw. *Rel. Aff.* 3.2 (Miller 2:251)
Zinz. *Soc.* 14 (Beyreuther I-I:147)
Tnnt. *Nec.* 3 (1743:61)
Frnck. *Pred.* Inv. (1699:35); Beng. *Gnom.* pr. 4 (Steudel xix)
Frnck. *Pred.* pr. (1700:B4v)
Tnnt. *Serm.* 3 (1744:61-85)
Beng. *Gnom.* Rom. 9,1 (Steudel 586)
Baum. *Pred.* 1.3 (Kirchner 1:83); Terst. *Bros.* 2.5 (Becher 4:181)
1In. 2,20; 27
Fén. *Aut. égl.* (Gosselin 1:213)
Lw. *Dem. Er.* (Moreton 5:20)

Întrebarea normativă inevitabilă era : au pus adepţii teologiei inimii „experienţele lor în locul lui Hristos" ? Cînd Zinzendorf a exclamat : Nu mai e cazul să discutăm „dacă învăţătura lui Hristos e adevărată sau nu, pentru că mi-a dăruit pace şi nu cer altceva !", era aceasta o dovadă că pusese împreună cu adepţii săi „experienţa, simţirile şi evlavia" mai presus de „principii" ? Cunoaşterea Scripturii în sine nu era de ajuns „dacă Duhul lui Dumnezeu nu sălăşluieşte în tine". Era datoria predicatorului să proclame „adevărul lui Dumnezeu cu toată credinţa şi claritatea", dar să o facă numai „aşa cum eu însumi am ajuns să-l recunosc din cuvîntul lui Dumnezeu, prin harul şi luminarea Duhului Sfînt, şi cum l-am cunoscut din experienţă, ca fiind de folos şi binecuvîntat în sufletul meu". Mărturia internă a Duhului Sfînt era considerată premisa necesară pentru acceptarea „autorităţii divine" a Scripturii, de vreme ce o asemenea mărturie ilumina şi întărea conştiinţa şi inima. Astfel, mărturia internă devenea ea însăşi „criteriul adevărului". Duhul Sfînt lucra încă în afară, „prin proclamarea cuvîntului lui Dumnezeu", dar „în cele mai multe cazuri aceasta se întîmplă prin mişcarea interioară a inimii". Noul Testament a vorbit despre „o ungere de la Cel Sfînt" şi de „ungerea pe care aţi luat-o" ; pentru unii, aceasta însemna însă „o docilitate nelimitată şi o supunere absolută faţă de Biserica văzută", în timp ce pentru alţii se referea în primul rînd la „o învăţătură şi o ungere interioare din partea Duhului Sfînt".

Expresia „teologia inimii" ar putea să nu fie nimic altceva decît o figură de stil extrem de expresivă care să exprime cerința „sfinților ortodocși ai experienței" și a doctorilor Bisericii din toate epocile ca o teologie ce ar putea rămîne literă moartă închisă în volume de biblioteci să fie în schimb „scrisă nu cu cerneală, ci cu Duhul Dumnezeului celui viu, nu pe table de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii". Odată invocat, conceptul și-ar putea clădi totuși o viață și o identitate proprii, conducînd la concluzii teologice care merg dincolo de doctrina bisericească acceptată – sau în cele din urmă o contrazic. John Wesley a descris cum „experiența copiilor lui Dumnezeu – experiența nu a doi sau trei, nu a cîtorva, ci a unei mari mulțimi care nu poate fi socotită" – a folosit „la confirmarea acestei doctrine scripturale"; dar, cînd a adăugat apoi că „este confirmată prin experiența ta și a mea", era evident că, deși nu subaprecia dovezile tradiției, ele erau „slăbite de trecerea timpului", spre deosebire de „dovezile interioare" ale experienței personale, ce era „la fel de puternică și la fel de nouă, de-a lungul a șaptesprezece secole", pentru că „trece, așa cum a făcut încă de la începuturi, direct de la Dumnezeu în sufletul credincios".

Arb. *Des. myst.* 1.7 (1764:53)
Aug. *Spir. et litt.* 17.30-26.46 (*CSEL* 60:183-201)
2Cor. 3,3
Wsly. *Serm.* 11.3.6 (Baker 1:290)
Wsly. *Pl. Acct.* 3.1 (*LPT* 191)

Un tratat din secolul al XVIII-lea se deschidea cu definiția: „Studiul teologiei este cultivarea sufletului, sub binecuvîntata supraveghere a Duhului Sfînt", în timp ce altul se încheia cu o descriere a conflictului dintre momeala „necredinței și a ateismului" și puterea unei „religii experimentale [experiențiale] și puternice". Această „filozofie experimentală" urma să-și găsească echivalentul într-o teologie experimentală reală; căci „orice cărți vor fi citit oamenii, există o mare nevoie ca un slujitor să aibă o cunoaștere experimentală". Numai aceasta era „religia adevărată, scripturală, experimentală". Pentru un număr din ce în ce mai mare de oameni, nu în cărți trebuiau căutate răspunsuri și nici teologia academică nu era sursa înțelegerii autentice a mesajului creștin. În numele acestor oameni, un reformator al Bisericii, al educației și al teologiei declara că e timpul pentru o schimbare: „Cea mai adecvată metodă de a dota Biserica cu slujitori credincioși, așa cum se prezintă situația acum, academiile fiind atît de corupte și de nesocotite în general, este să fie încurajate școlile private, seminarele de studiu, care să fie sub îndrumarea unor creștini talentați și experimentați; în acestea ar trebui admiși numai cei care, după o examinare strictă,

Frnck. *Meth.* 1.1 (1723:1)
Edw. *Rel. Aff.* 3.12 (Miller 2:461)
Zinz. *Soc.* 9 (Beyreuther 1-I:98-100)
Stod. *Gd. Chr.* pr. (1714:ix)
Wsly. *Serm.* pr. 6 (Baker 1:106)

au, judecînd cu indulgenţă rezonabilă, dovezi clare ale religiei experimentale".

Tnnt. *Dang.* (1742:11)

De la acest apel era o distanţă considerabilă – dar, după unii, foarte uşor de parcurs – pînă la o redefinire mai drastică a înseşi naturii doctrinei creştine, care ar trece de la hermeneutica „gramaticală" la cea „psihologică", făcînd caracterul „experimental" al doctrinei constitutiv. O astfel de redefinire nu ar exclude alte maniere mai vechi de definire a doctrinei pe baza autorităţii Scripturii şi tradiţiei în acord cu mărturia raţiunii. Dar ar putea să caute să pună teologia experimentală pe picior de egalitate cu teologia biblică sau cu cea confesională şi apoi să le interpreteze pe acestea două într-o cheie nouă. Dacă se putea demonstra, din punct de vedere exegetic şi istoric, că „toate afirmaţiile pe care sistemul doctrinei creştine trebuie să le stabilească pot fi privite fie ca descrieri ale unor stări omeneşti, fie ca fiind conceperi ale unor atribute şi moduri de acţiune divine sau ca enunţuri legate de alcătuirea lumii" şi, mai ales, că „toate cele trei forme au rezistat mereu în paralel de-a lungul timpului", atît în Scriptură, cît şi în tradiţia Bisericii, se deschidea drumul pentru o metodă de analiză şi expunere a doctrinei creştine în care, cu tot respectul pentru ultimele două moduri de a vorbi despre ea, prima, „descrierea directă a simţămintelor religioase ca atare", ar deveni determinantă. Şi atunci „teologia inimii" avea să-şi intre cu adevărat în drepturi, realizînd o serioasă „transpunere afectivă a doctrinei creştine".

Schl. *Herm.* 2.1 (Reimer 7:143-144)

Schl. *Chr. Gl.* 30 (Redeker 1:163-165)

4 Fundamentele viziunii creștine despre lume

Clrdge. *Ess.* 3.i.1800 (Coburn 3-I:72); Grnvg. *Snd. Chr.* (Begtrup 4:444-445)

Nvn. *Schf.* (*Merc.* 1:33; 44)

Mich. Od. *Ev.* 1.2 (1865:38)

Blms. *Escép.* 1 (Casanovas 5:245; 253)

Schl. *Rel.* (1806) 1 (Pünjer 24)

Schl. *Rel.* (1799) 3 (Pünjer 173)

Vezi vol. 3, p. 173
Brd. Clr. *Cant.* 22.1.3 (Leclercq-Rochais 1:131)

Schl. *Rel.* (1799) 1 (Pünjer 4)

Secolul al XIX-lea a debutat cu sentimentul profund și generalizat că „necredința față de religia inspirată" devenise aproape universală, cel puțin „în rîndul oamenilor educați" din țările creștine. Un pastor protestant german, „talentatul, nobilul" Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher – care avea să ajungă în curînd, datorită lucrării sale de teologie sistematică *Credința creștină*, cel mai influent și mai respectat teolog protestant de după Reformă –, tocmai publicase (anonim) *Despre religie. Prelegeri adresate celor eruditi din rîndul disprețuitorilor ei.* Împărtășind convingerea multora dintre contemporanii săi că scepticismul este „problema vremii" și „una dintre nenorocirile caracteristice ale epocii", i-a îndemnat pe contemporanii sceptici să depășească superficialitățile pietății convenționale și ale dogmei oficiale, „să abandonați orice este considerat îndeobște religie și acordați atenție emoțiilor și dispozițiilor voastre interioare" și să găsească în adîncurile ființei lor izvoarele nesecate al adevăratei religii, care încă erau acolo, mai presus de toate în aspirațiile lor estetice, în ciuda faptului că negau Biserica și pietatea sa ortodoxă. Ducînd „transpunerea afectivă a doctrinei" pe noi culmi, el vorbea poetic despre misterul eului pe care li-l va împărtăși. În secolul al XII-lea, Bernard de Clairvaux declarase: „Ca om, vorbesc despre El [Hristos] ca de la Om la oameni". Acum versiunea lui Schleiermacher la această declarație era însă: „Ca om, vă vorbesc despre misterele sacre ale umanității... despre izvoarele intime ale ființei mele".

Mntl. *Ang.* 14 (Lecoffre 5:372)

Aproape în același timp, William Wilberforce, conducătorul laic al mișcării evanghelice din cadrul Bisericii Angliei și al cruciadei împotriva sclavagismului, inaugurase „o nouă eră în istoria anglicanismului" (după cum avea să o numească un istoric romano-catolic) publicînd *Concepție practică asupra sistemelor religioase predominante*

ale creştinilor declaraţi. Spre deosebire de *Prelegerile* lui Schleiermacher, această carte nu intenţiona „să-i convingă pe sceptici”, fiindu-le mai curînd „adresată celor ce recunosc autoritatea Sfintelor Scripturi”. El se plîngea în carte că, în ciuda ataşamentului lor public faţă de sinceritate şi de sistemul moral creştin, doctrina şi teologia erau neglijate, astfel încît „marele defect al sistemului practic al acestor creştini cu numele este neglijenţa faţă de toate doctrinele specifice ale religiei pe care o mărturisesc”. Se pare că atît „pretinşii creştini”, cît şi „cei educaţi dintre cei ce dispreţuiesc religia” aveau nevoie de o astfel de povăţuire. În a doua jumătate a secolului, papa Pius al IX-lea a publicat *Expunere a erorilor*, pe 8 decembrie 1864, în care condamna o întreagă listă de greşeli moderne, de la panteism pînă la diverse forme de raţionalism, la relativism[1] şi separarea Bisericii de stat, încheind cu respingerea, citată şi atacată adesea, a tezei: „Pontiful roman poate şi trebuie să accepte şi să se împace cu liberalismul şi cu civilizaţia modernă”.

Wilb. *Pr. Vw.* int. (1798:7)
Wilb. *Pr. Vw.* 2 (1798:44)
Wilb. *Pr. Vw.* 4 (1798:226-227)
Döll. *Ppst. Conc.* 1 (Janus 22-23)
Pi. IX. *Syl.* 10.80 (*ASS* 3:176)

Fiecare dintre Bisericile mari s-a confruntat cu această problemă, în diferite aspecte ale ei, şi avea (aşa credea) suficiente resurse în propria istorie pentru a o depăşi. Cu toate acestea, toate erau conştiente că, deşi o zicere patristică, citată de un viitor papă în 1799, putea încă să fie adevărată – că mai uşor ar fi a da soarele jos de pe cer decît a distruge Biserica –, ea era totuşi „bolnavă şi suferindă”. Creştinătatea răsăriteană – atît cea rusă, cît şi cea greacă – continua să sărbătorească Duminica Ortodoxiei, dar cu un sentiment tot mai intens, aşa cum spunea un teolog rus în 1814, că „glasul lui Dumnezeu a răsunat mult timp în Biserică ca în deşert” şi, aşa cum spunea alt teolog, că „secolul nostru a văzut o dezvoltare extremă a principiului filozofiei abstracte şi a celui al ştiinţei abstracte”, mult îndepărtate de adevărul Părinţilor Bisericii; era timpul ca „Sionul ortodox” să fie chemat la pocăinţă. Toate Bisericile aveau aspectul „unei imense ruine”. Aşa cum scria un teolog şi preot în 1800, în timpul războaielor napoleoniene, „viitorul este în mîinile lui Dumnezeu”. „La 1 ianuarie 1800”, îşi va aminti un alt apologet romano-catolic

Bau. *Vers.* 3.4 (1838:743)
Gr. XVI. *Tr.* pr. (Battaggia viii)
Lam. *Mx. égl.* 2 (Forgues 12:207)
Fil. *Sl.* 420 (*Soč. Fil.* 5:393-398); Blach. *Log.* 3 I (1882:374-383); Hrth. *Log.* 16 (1882:668-677)
Fil. *Sl.* 28 (*Soč. Fil.* 1:205)
Slv. *Krit.* 46 (Radlov 2:330)
Blach. *Log.* 25 (1882:290)
Lacrd. *Cons.* pr. (Poussielque 7:5); Blms. *Prot*, 11 (Casanovas 4:105)
Sail. *Ep.* 17.vi.1800 (Schiel 199-200)

1. În original, *latitudinarianism*, „spirit de toleranţă, vederi largi”. Termenul defineşte o grupare de teologi din Anglia, din secolul al XVII-lea, care doreau uniformizarea practicii bisericeşti, considerînd problemele de dogmatică, de practică liturgică sau de organizare bisericească lipsite de importanţă. Unii cred că ei au fost precursorii mişcării ecumenice (n. trad.).

mai tîrziu, tocmai murise papa Pius al VI-lea, „exilat și prizonier al unei republici atee", iar Colegiul Cardinalilor, însărcinat cu alegerea succesorului său, „a rămas în izolare timp de 104 zile, preocupat de ceea ce un contemporan numea «starea de flagrantă trădare a Europei catolice»", înainte de a-l alege pînă la urmă pe Pius al VII-lea; a fost o criză a papalității neîntrecută nici de măcar de „captivitatea babilonică" și de Marea Schismă din Evul Mediu tîrziu. În Scandinavia luterană, un critic observa că „la majoritatea oamenilor credința creștină rămîne fără îndoială limitată la o cunoaștere precară", fiind transformată „dintr-o convingere vie și fermă (*Overbeviisning*) într-o presupunere îndoielnică (*Formodning*)", iar la sfîrșitul secolului un alt teolog scandinav identifica drept laitmotiv al secolului „emanciparea" de sub autoritatea externă, „de sub dogmele apriorice mai vechi sau mai noi referitoare modul și limitele existenței". Chiar și cei ce refuzau să „se alăture protestului comun împotriva necredinței ca semn sigur al unei minți corupte" considerau necredința „o greșeală grosolană și periculoasă".

Art. *Hist. Pi. VII.* 5 (1837-I:95)
Mntl. *Int. cath.* 1 (Lecoffre 5:4)
And. *Pan. serm.* 19 (1817:165-166)
Vezi vol. 4, pp. 120-132
Lacrd. *Conf.* 4 (Poussielque 2:87)
Mynst. *Pr.* 29 (1845-I:363)
Söd. *Tl.* 1 (Stolpe 24)
Chan. *Evid. Chr.* 1 (AUA 189; 192)

Toate aceste expresii ale îngrijorării în spațiul creștinătății, atît în Răsărit, cît și în Apus, erau „semne și simboluri ale unei gîndiri apostate", ale unei „apatii îngrijorătoare" și ale autoizolării. Astfel, cuvintele „predicii inaugurale"[1] rostite la Oxford, la 14 iulie 1833, de un preot anglican, John Keble, care a ajuns să fie considerată de John Henry Newman și de alții „începutul mișcării religioase [Mișcarea de la Oxford] din 1833", ar fi putut fi rostite oriunde altundeva în creștinătate, în spațiul ortodoxiei răsăritene sau al romano-catolicismului ori în diferitele ramuri ale protestantismului, indiferent de definiția pe care o dădeau cuvîntului *biserică*: „Este, cu siguranță, un moment de profundă preocupare pentru toți acei membri ai Bisericii care încă mai cred că autoritatea ei este divină". Patetica întrebare din Evanghelie: „Dar Fiul omului, cînd va veni, va găsi, oare, credință pe pămînt?" își găsise acum înspăimîntătorul răspuns în „această epocă funebră și disperată, în care credința este ori moartă, ori în agonie", în timp ce aceia rămași fideli, din ce în ce mai puțini, se strîng laolaltă să privegheze lîngă „sfîntul ei mormînt".

Kbl. *Nat. Ap.* (1833:14)
Wlb. *Inc.* 15 (1849:410)
Lam. *Indiff.* 17 (Forgues 2:128)
Newm. *Apol.* 1 (Svaglic 43)
Kbl. *Nat. Ap.* pr. (1833:3)
Lc. 18,8
Mntl. *Av.* 3.viii.1831 (Lecoffre 4:202; 205)

1. În original, *Assize Sermon*, cuvîntare rostită la deschiderea curților civile și penale, în care judecătorii sînt invitați să judece fără părtinire (n. trad.).

Astfel de ieremiade se remarcaseră adesea în toate epocile istoriei creştine. De aceea, în Evul Mediu clasic, spre care în secolul al XIX-lea nu numai romano-catolicii, ci chiar şi protestanţii priveau cu nostalgie ca la o perioadă cînd credinţa a fost „puterea ce mişcă şi conduce totul", un poet latin creştin îşi deschisese capodopera cu o condamnare a „ceasului de pe urmă şi a vremurilor rele" (*hora novissima, tempora pessima*)[1]. Însă acum, deşi se făceau ecoul acestor cuvinte – „Vremurile sînt foarte rele şi nimeni nu vorbeşte împotriva lor" –, interpreţii credinţei considerau că se produseseră schimbări istorice fundamentale şi cu implicaţii profunde, chiar şi în comparaţie cu bătăliile Iluminismului din ultimele două secole pe tema „dogmaticii Raţionalismului" în conflictul său cu „teologia tradiţională". În ciuda faptului că adesea nu avea o susţinere adecvată printre eruditii din ambele tabere, „de 150 de ani" devenise „acceptată de toţi ideea" că, deşi Biserica instituţională şi dogmele ei ortodoxe puteau dispărea, evanghelia şi Biblia vor rămîne totuşi; dar „de acum încolo trebuie să se considere că creştinismul nu există nici în documente, nici în instituţii" şi că, prin urmare, nu a existat (sau nu avea să existe) în nici o formă recognoscibilă.

Crnly. *Int.* 1.3.2.14.248 (1885-I:657)
Schf. *Prin. Prot.* 2.5 (*Merc.* 1:175)
Brd. Cln. *Cont. mnd.* 1 (Hoskier 1)
Newm. *Mtn. Com.* (*Tr. Tms.* 1:1)
Bau. *Neun.* 2 (Scholder 4:176)
Slv. *Bogočlv.* 1 (Radlov 3:9)
Hrlss. *Enc.* 2.5.11 (1837:201)
Newm. *Scr. Prf.* 7 (*Tr. Tms.* 85:99)

„De la începutul secolului al XVIII-lea s-a produs, progresiv, o revoluţie completă a conştiinţei protestante", afirma un istoric, înţelegîndu-se prin aceasta, după cum descria alt istoric, sentimentul că „dogma istorică şi-a pierdut puterea"; era „o perioadă caracterizată prin negarea" dogmei, a tradiţiei şi a autorităţii. De aceea, „în vremuri de mare nepăsare şi neîngrădită curiozitate" ca acestea, „un standard sever al trăirii în materie de religie practică", aşa cum apărea în normele istorice ale Bisericii, nu mai era de actualitate. Dovezile tradiţionale în favoarea unor credinţe creştine cum ar fi nemurirea omului, deşi mai erau folosite, fuseseră lipsite de validitate, iar necredinţa, care fusese caracteristică în general secolului anterior, trecuse în stadiul următor, al îndoielii radicale. „Fără

Bau. *D. G.* 113 (1858:343)
Klfth. *D. G.* 65 (1839:205)
Kbl. *Chr. Yr.* pr. (1827-1:v-vi)
Ier. Niž. *Uč.* B (1864:13-14)
Thom. *Chr.* 86 (1856-IV:435-436)
Lam. *Déf.* pr. (Forgues 5:v)

1. „Ceasul din urmă" traduce grecescul *eschate hora*; singura ocurenţă a acestei sintagme în Noul Testament este la 1In. 2,18. A doua expresie, „vremuri rele", se inspiră din pasajul Mih. 2,3. Exegeţii acestei scrieri consideră că de fapt *eschate hora* poate fi tradusă prin ambele sintagme, folosirea amîndurora fiind aici mai mult o figură de stil inspirată din stilistica ebraică, repetiţia avînd rolul de a accentua importanţa expresiei. Întregul pasaj are un caracter eshatologic, apocaliptic (n. trad.).

Wms. *Res.* 6.10 (*Tr. Tms.* 87:119)
Lam. *Ep.* 12.x.1825 (Forgues 13:137); Lam. *Par. cr.* 13 (Forgues 11:49)

a fi intenţionat sau premeditat", spiritul unei „lipse de respect în religie" reuşise să coalizeze într-o singură campanie „toate eforturile împotriva religiei".

Wms. *Res.* 6.1 (*Tr. Tms.* 87:85)
Rtl. *Fid. imp.* 1.7 (1890:37)
Slv. *Bogočlv.* 1 (Radlov 3:1-2)
Blms. *Rel.* 10 (Casanovas 5:13-15)
Lam. *Indiff.* 4 (Forgues 1:75)
Hfmnn. *Enc.* 2.2.1.2 (Bestmann 270-271)
Camp. *Ev.* 7 (Owen 99)
Camp. *Syst.* 23.1 (1956:54)
Ces. *Ep.* 12.vi.1795 (Manuzzi 2:295)
Lam. *Indiff.* 7 (Forgues 1:160)
Ub. *Int.* 1.1.21. int. (1886-1:375)
Clrdge. *Ref.* 7.7 (Shedd 1:229)
Thom. *Chr.* 65 (1865-III:395)
Ces. *St. eccl.* 1.3; 1.8 (1881:28; 101)
Mt. 16,18-19
Newm. *Dev.* 1.1.1.3 (Harrold 33-34)
Clrdge. *Ess.* 9.xii.1815 (Coburn 3-II:422);
Feod. *Prav.* 7 (1860:196)
Lam. *Mx. égl.* 2 (Forgues 12:222)
Apud Krth. *Cons. Ref.* 5 (1871:181)
Apol. Conf. Aug. 7.20 (*Bek.* 238)
Hrmnn. *Nt.* (1913:21)

„Dintr-un anumit punct de vedere", credeau mulţi observatori contemporani, „situaţia noastră diferă de cea a epocilor anterioare, prin faptul că marile adevăruri esenţiale ale religiei noastre... sînt acum cunoscute de toţi", însă nu mai sînt acceptate, pe cînd în unele epoci anterioare ale „credinţei implicite" ele fuseseră acceptate de toţi, fără a fi foarte bine cunoscute întotdeauna. Cunoscute de toţi sau nu, aceste „mari adevăruri esenţiale" au devenit totuşi centrul atenţiei. „Absenţa principiilor" şi atacurile la adresa credinţei provocate de „jalnica orbire" a unei „indiferenţe" ce era „mai periculoasă decît ateismul" obligau toate grupările creştine să acorde atenţie „adevărurilor primordiale ale creştinismului", „principiilor fundamentale", „concepţiilor fundamentale asupra tuturor revelaţiilor şi dezvoltărilor referitoare la Dumnezeire" şi „religiei creştine ca fundament mai raţional şi mai bun pentru tot ce este cunoscut". Era esenţială axarea „pe sistemul punctelor fundamentale" şi „pe fundamentele religiei revelate", care fuseseră deja descoperite în Vechiul Testament şi erau „temelie a creştinătăţii, esenţiale pentru credinţa creştină, dar nu erau doctrinele ei caracteristice şi specifice". În cadrul uneia sau alteia dintre aceste doctrine, ca şi în afara lor, se afla, în consecinţă, „terenul stabil al credinţei", ce era (indiferent unde s-ar putea localiza continuitatea istorică a autorităţii sale) „piatra şi adevărul" pe care Hristos promisese, în declaraţia Sa către Petru, să construiască Biserica Sa, „ideea de bază" sau „principiile fixe" care îl diferenţiază de „temeliile sistemului" indiferenţei şi necredinţei. Departe de a fi fost „o idee necunoscută Bisericii noastre din zilele ei mai bune", aşa cum credeau unii, un astfel de interes pentru aflarea unei „temelii" în spatele fiecărei dogme avea precedente în tradiţia creştină. „Ştim", s-a afirmat la sfîrşitul acestei perioade, „că nu toţi pot vedea temelia credinţei noastre"; totuşi, „nimeni nu poate nici să o distrugă". Cît de echivocă putea fi tratarea acestei probleme s-a văzut odată cu apariţia în cadrul creştinătăţii anglofone, tot la sfîrşitul acestei perioade şi aproape în acelaşi timp, a două publicaţii cu titluri izbitor de asemănătoare, dar cu tendinţe radical diferite, *Principii fundamentale*, în 1909, în Statele Unite, şi *Fundamente*, în 1912, în Anglia.

Vezi *infra*, p. 348

În conflictul dintre doctrina creştină şi cultura modernă miza o constituiau nici mai mult, nici mai puţin decît (aşa cum spune un gînditor rus în deschiderea celei mai importante lucrări a lui) „adevărurile religiei pozitive, chestiuni depărtate şi străine de conştiinţa modernă şi de preocupările civilizaţiei moderne". Un interpret german al tradiţiei patristice, numit de criticii săi protestanţi şi „cel mai important teolog romano-catolic al acestei perioade", vorbea despre „temeliile viziunii creştine despre lume" (*die Grundanschauungen des Christentums*), considerînd-o „adevărul fundamental" pe care Părinţii Bisericii îşi întemeiaseră învăţătura; acest interes pentru „viziunea creştină cuprinzătoare despre lume" le era comun multor teologi din secolul al XIX-lea care aveau puncte de vedere foarte divergente. Un alt cercetător al operei Părinţilor vedea în învăţătura lor „viziunea corectă despre lume, în combinaţia dintre transcendenţa şi imanenţa divine", spre deosebire de greşelile cu care s-a confruntat Biserica în epoca patristică şi de cele cu care se confrunta în această perioadă. Temeliile formau, pe de o parte, „sufletul creştinătăţii", iar pe de altă parte, „suferinţa primordială a umanităţii". Pentru creştinii tradiţionali, fie ei evanghelişti, catolici sau ortodocşi, aceste temelii implicau, în consecinţă, imperativul specific „de a crede doctrinele, de a asimila principiile şi de a pune în practică învăţăturile lui Hristos", în caz contrar suferind „un eşec moral". În acelaşi timp, pentru cei ale căror preocupări creştine nu se limitau doar la tradiţia creştină, incluzînd credinţa că teologia conţine „adevărurile fundamentale ce constituie baza comună a datoriilor noastre civile şi religioase", aceste temelii erau „la fel de indispensabile pentru o viziune corectă asupra preocupărilor noastre vremelnice ca şi pentru o credinţă raţională ce respectă condiţia noastră de nemurire".

Slv. *Bogočlv.* 1 (Radlov 3:1)
Schf. *Prin. Prot.* 1.2; 2.3 (*Merc.* 1:120; 135)
Mhlr. *Ath.* 3 (1827-I:242-251)
Mhlr. *Pat.* 1 (Reithmayr 137)
Rtl. *Recht.* 3.1.7 (1882-III:33); Rtl. *Unt.* 3.60 (Ruhbach 52); Dry. *Apol.* 1.1.2 (1838-I:2)
Thom. *D. G.* 1.2.1 (1874-I:178)
Lacrd. *Dom.* 2 (Poussielque 1:31) Lacrd. *Conf.* 26 (Poussielque 3:124)
Wilb. *Pr. Vw.* 1 (1798:15)
Hrth. *Herm.* epil. (1882:247)
Clrdge. *Const.* 1.5 (Coburn 10:47-48)

Realitatea lui Dumnezeu

„Pe fundalul dărîmării tuturor doctrinelor religiei" apărătorii credinţei s-au concentrat asupra „existenţei lui Dumnezeu" ca fiind „marele şi sublimul adevăr" de care depinde totul, ca „temelie a religiei naturale", dar fiind „aceeaşi temelie" şi pentru credinţă; căci „Biserica Ortodoxă [răsăriteană] îşi începe toate învăţăturile despre Dumnezeu din Crezul [de la Niceea] cu cuvîntul «Cred»". Religia

Lam. *Indiff.* 5 (Forgues 1:102)
Hdge *Darw.* (1874:3)
Jam. *Sac. Hist.* 3.1 (1802-II:2)
Mac. *Prav. bog.* 9 (Tichon 1:66)

Tor. *Car.* 1.1 (1779-I:11)
Newm. *Gram.* 2.10.1 (Ker 1985:251)
Schl. *Rel.* (1806) 2 (Pünjer 49)
Hrmnn. *Wirk.* (1914)
Hüg. *Real.* int. (Gardner 14)
Söd. *Tl.* 3 (Stolpe 146)
Lam. *Indiff.* 14 (Forgues 2:35-70)
Clrdge. *Log.* 2.1.25 (Coburn 13:129)
Khns. *Dogm.* 2.9.2 (1861-I:138)
Lacrd. *Conf.* 14 (Poussielque 2:264)
Wilb. *Pr. Vw.* 4 (1798:207)
Tor. *Car.* 2.1 (1779-II:21-32)
Newm. *Apol.* 2 (Svaglic 54)
Lam. *Indiff.* 15 (Forgues 2:76)
Blms. *Escép.* 25 (Casanovas 5:448)

putea fi definită ca „o convingere intimă şi constantă privind existenţa unui Dumnezeu, creator al Universului, dătător al legii şi judecător suprem al omenirii"; şi drept „cunoaşterea lui Dumnezeu, a voinţei Sale şi a îndatoririlor noastre faţă de El". La începutul dezvoltării teologice protestante din secolul al XIX-lea, un tratat apologetic de marcă, respingînd afirmaţia falsă potrivit căreia credinciosul religios nu cunoaşte decît o umbră a realităţii, definea credinciosul ca „o realitate ce cunoaşte realitatea". Un secol mai tîrziu, două sinteze ale rezultatelor acestei dezvoltări, una aparţinîndu-i unui protestant liberal, iar cealaltă unui romano-catolic liberal, erau dedicate „realităţii lui Dumnezeu, prezenţei în viaţa noastră, ca şi în lumea realităţilor din jurul nostru a lui Dumnezeu, o Realitate, *Realitatea*". Întrebarea era: „Mai are vreun sens credinţa în Dumnezeu?". Un apologet romano-catolic şi-a numit unul dintre cele mai importante capitole „Existenţa lui Dumnezeu". „Contemplăm în [Dumnezeu] realitate pură, desăvîrşită şi adevărată": nesfîrşitul după care spiritul uman tînjeşte şi spre care tinde putea să-şi aibă realitatea numai în realitatea lui Dumnezeu, punctul de plecare şi de sosire pentru orice strădanie omenească, „temelia însăşi a tuturor religiilor" – mai precis, „adorarea cuvenită a Majestăţii Divine". Un „simţ autentic al religiei în om" nu putea fi „un simplu sentiment", pentru că „evlavia fără existenţa unei Fiinţe Supreme" nu constituia altceva decît „un vis şi o bătaie de joc", iar universul nu era decît „o mare iluzie". Această „realitate, măreaţă şi misterioasă", era fundamentală în orice apologie adresată scepticului modern.

Wilb. *Pr. Vw.* 6 (1798:265)
Tor. *Car.* 1.10 (1779-I:324)
Chan. *Evid. Chr.* 1 (AUA 193)
Lacrd. *Conf.* 27 (Poussielque 3:143-144)
Vezi *supra*, pp. 113-115
Kol. *Káz.* 5 (1844:67); Chan. *Evid. Chr.* 2 (AUA 210; 215)

Cu toate acestea, tocmai realitatea lui Dumnezeu devenea acum problematică pînă şi pentru creştinii practicanţi. „Dumnezeu este uitat, purtarea Lui de grijă e discreditată", se plîngea William Wilberforce. Mai era probabil adevărat faptul că „denumirea «ateu» sună încă îngrozitor pentru cea mai mare parte a omenirii" într-o asemenea măsură, încît duşmanii religiei au căutat să mascheze „nebunia ateismului", pretinzînd că acceptă o versiune a teismului creştin. În acest sens, un teism creştin „pozitiv şi eficient" reprezenta o a treia posibilitate în disputa iluministă convenţională pe tema alegerii între ateism şi superstiţie, în special din cauza prezenţei unor superstiţii ce erau încă evidente în însăşi pietatea creştină tradiţională. Însă „vechiul sistem al ateismului şi cel nou sînt de acord" cu respingerea realităţii [existenţei] „unei inteligenţe distincte,

Pal. *Nat. Theol.* 23 (Wayland 4:280)

Wilb. *Pr. Vw.* 4 (1798:200)

Kbl. Oc. 5 (Pusey 166)

Lam. *Indiff.* 2 (Forgues 1:36-37)

personale" ca Dumnezeu şi adesea cu respingerea, împreună cu această realitate, a întregii accepţiuni privind „realitatea lucrurilor nevăzute". În numele unei „căutări profane, întrucît e autosuficientă", „misionarii răului predicau ateismul" şi scepticismul. Principiul „indiferentismului religios" fusese la început îndreptat împotriva superstiţiei şi a fanatismului, despre care se credea că predomină în toate Bisericile. În locul lor, „iată ce o apără de fanatismul necuviinţei" (*et voilà ce qui la préserve du fanatisme de l'impiété*).

In. 4,23-24; *apud* Newm. *Scr. Prf.* 1 (*Tr. Tms.* 85:7); Mac. *Prav. bog.* 17 (Tichon 1:97-98)

Kierk. *Fr. Bv.* 2.2 (Drachmann 3:118); Rtl. *Ges. Auf.* 3 (1893:76)

Apud Nvn. *Schf.* (*Merc.* 1:36)

Wilb. *Pr. Vw.* 1 (1798:17)
Dry. *Apol.* 1.2.1.6 (1838-I:115-116)
Schl. *Chr. Gl.* 4 (Redeker 1:23-30)

Schl. *Rel.* (1799) 1 (Pünjer 11-12)
Schl. *Rel.* (1806) 1 (Pünjer 11-12)

Schl. *Rel.* (1806) 2 (Pünjer 41)

Nu mai puţin importantă era problema care apărea chiar în unele dintre pledoariile în favoarea religiei, ce continuau să utilizeze formula biblică „închinare în Duh şi în adevăr", ca şi distincţiile corolare dintre „natura interioară" şi „natura exterioară" ale religiei sau între „o religie a formelor" şi o „religie a duhului". Principii precum „onestitatea este totul în toate" păreau să conducă înspre un subiectiv excesiv, ca şi definiţia religiei înseşi ca „sentimentul dependenţei absolute" (*schlechthinnige Abhängigkeit*). În lucrările sale apologetice mai timpurii, autorul acestei definiţii a fost criticat pentru că demonstra numai realitatea subiectivă a pietăţii, nu şi realitatea obiectivă a lui Dumnezeu. „Contemplaţia celui cucernic", spusese, „este conştiinţa imediată a tuturor lucrurilor finite, în şi prin Infinit", şi, de aceea, religia însemna „a avea viaţă şi a o cunoaşte prin experienţă directă, doar ca o existenţă în Infinit şi Etern". El descria „religia" – înlocuind termenul în a doua ediţie cu *pietate* – ca leagănul spiritual în care viaţa îi fusese hrănită şi s-a pronunţat împotriva echivalării religiei cu „doctrinele şi sistemele" teologiei, cu un „amestec de păreri despre Dumnezeu şi lume" sau cu „un amestec de fărîme metafizice şi etice".

Luth. *Dtsch. Kat.* 1.1.1-3 (*Bek.* 560)
Bau. *Vers.* 2.1.1 (1838:287); Rtl. *Recht.* 1.5.31 (1882-I:219-220); Rtl. *Fid. imp.* 2.11 (1890:60)
Drnr. *Syst.* 47 (1879-I:551); Söd. *Tl.* 3 (Stolpe 200)

Clrdge. *Ref.* 7.2 (Shedd 1:210-211)

Hdge. *Syst. Theol.* 1.5.5 (1981-I:367)
Mac. *Prav. bog.* 16 (Tichon 1:92-95)

Criticii au avertizat că faptul de a numi preamărirea de către Reformă a credinţei înţelese ca încredere „o revoluţie a spiritului dinspre obiectiv către subiectiv" ar putea determina înlocuirea religiozităţii subiective cu obiectivitatea „unui Altul real", drept conţinut al „religiei". Întrucît raţiunea umană operează cu „ipoteza Unuia ca fundament şi cauză a universului", era de datoria „ideii care stă la baza religiei" să transforme această ipoteză „în ideea de Dumnezeu Viu". Astfel, a vorbi despre Dumnezeu ca „Fiinţă" era „împotriva a ceea ce e numai gîndit şi a unei simple forţe sau puteri"; „însemna ceea ce are o existenţă reală, concretă". La aceasta s-au referit Biserica şi învăţătorii ei cînd l-au numit pe Dumnezeu „substanţă" (*suščestvo*). Din

Vezi vol. 1, pp. 75-76
Ieş. 3,14
Hrth. *Thrsk.* 2.2 (1895:56)
Marc. *Inst.* 9.5.4
(Tomassini 2:40);
Camp. *Syst.* 3.1 (1956:6)

Slv. *Bogočlv.* 5
(Radlov 3:65-67)
Clrdge. *Ref.* 7.2
(Shedd 1:217-218)

vremurile patristice, teologii creştini găsiseră suport biblic pentru această concepţie ontologică în primul rînd în teofania lui Dumnezeu către Moişe: „Eu sînt Cel ce sînt". Aceste cuvinte ar putea fi interpretate drept „Eu sînt Acela care este" („Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν"). Pasajul continua să fie drept referenţial, indicînd „Dumnezeul Viu", care este o „persoană", „o realitate existentă şi subzistentă, o Fiinţă reală şi personală"; pasajul i-a învăţat pe creştini, ca şi pe evrei, „existenţa veşnică, necesară, neschimbabilă şi nepătrunsă a lui Dumnezeu". Această teofanie însemna că Dumnezeu este „cognoscibil", dar în acelaşi timp rămîne „nepătruns" (deşi „prin aceasta nu e neinteligibil", doreau unii să adauge): „«Cu adevărat Tu eşti Dumnezeu ascuns, Dumnezeul lui Israel Cel izbăvitor» reprezintă legea care guvernează relaţiile Sale cu noi".

Jam. *Vind.* 2.8 (1794-I:250)
Hdge. *Syst. Theol.* 1.4.1
(1981-I:337)
Grnvg. *Pr.* 25.v.1823
(Thodberg 1:285); Döll.
Heid. Jud. 10.3.2 (1857:821)
Chan. *Calv.* (AUA 463)
Is. 45,15
Newm. *Gram.* 2.9.1
(Ker 1985:227)

O sursă a dificultăţilor creştinilor confruntaţi cu negarea realităţii lui Dumnezeu era rolul în mare măsură implicit pe care doctrina despre Dumnezeu ca atare l-a jucat în mare parte a istoriei dogmei creştine. „Biserica nu a formulat o dogmă referitoare la concepţia despre Dumnezeu", observa un teolog istoric[1], „deşi în [istoria] teologiei ecleziastice au fost o serie de încercări de a ajunge la o astfel de dogmă". Din acest motiv, nota teologul în altă parte, dogma creştină nu pornise în formularea învăţăturilor despre persoana lui Hristos şi despre Treime „de la o concepţie speculativă presupusă despre Dumnezeu" – sau măcar de la o concepţie explicită, apriorică. Rămăsese ca scolastica medievală să continue „dezvoltarea filozofică şi dogmatică a doctrinei despre Dumnezeu". Rezultatul acestei istorii a devenit evident chiar în evoluţia teologului care a vorbit despre „fundamentele viziunii creştine despre lume", Johann Adam Möhler: în una dintre primele sale lucrări, *Unitatea în sînul Bisericii*, din 1825, „Dumnezeu este punctul de plecare al teologiei lui Möhler", pe măsură ce continua să susţină „elementul divin din creştinism" pe baza unei astfel de concepţii apriorice despre Dumnezeu; însă, cînd a început să înţeleagă mai bine teologia patristică în urma cercetărilor făcute pentru a-şi pregăti studiul *Atanasie cel Mare şi Biserica vremii sale*, publicat doi ani mai tîrziu, a început să susţină contrariul, la fel ca Părinţii Bisericii, „pornind de la om

Thom. *Chr.* 7 (1856-I:15)

Thom. *D. G.* 1.2.1
(1874-I:155; 263-266)

Bau. *D. G.* 80 (1858:245-250);
Rtl. *Theol. Met.* 5 (1887:40)

Geiselmann (1960) 446-447

1. Sintagma *teolog istoric* se referă la cei ce studiază conceptele şi dogmele teologice din perspectiva dezvoltării lor istorice (n. trad.).

Clrdge. *Log.* 2.1.6 (Coburn 13:111)

Clrdge. *Rev. Rel.* 1 (Coburn 1:93)
Blms. *Escép.* 3 (Casanovas 5:265)

Clrdge. *Rev. Rel.* 1 (Coburn 1:93)

Gffrd. *Trst.* (Jaki 72-73)

Rom. 1,19-20

Grh. *Loc.* 2.4 (Cotta 3:54)

CVat. (1869-1870) 3.2; 3.4 (Alberigo-Jedin 806; 808)

Vezi *supra*, pp. 161-162

Prn. *Prael.* 2.3.1 (1877-III:228-245)

şi de la libertatea sa pentru a-L desemna pe Dumnezeu ca Singurul care este deasupra şi dincolo de lume". Atunci, în dogmă, ca şi în logică, „ideea de Dumnezeu este presupusă".

Şi, de aceea, „credinţa într-o Divinitate" era „aproape o axiomă", care nu avea „nevoie de raţionamente rafinate sau subtile" sau de „aparat ştiinţific" şi împotriva căreia „raţionamentele viclene... ne pot pune pe gînduri, dar nu ne conving". Cu toate acestea, continuau să existe destul de multe „raţionamente viclene" în rîndul oponenţilor, egalate de tot atîtea „raţionamente rafinate sau subtile" din rîndul apărătorilor. În secolul al XIX-lea au apărut în Scoţia protestantă Prelegerile Gifford[1], „pentru «promovarea, continuarea, predarea şi răspîndirea studiului teologiei naturale», în sensul cel mai general al termenului – cu alte cuvinte, cunoaşterea lui Dumnezeu, Infinitul, Totul". Tot în acelaşi secol, dar în cadrul romano-catolicismului, validitatea raţională a teologiei naturale în demonstrarea existenţei lui Dumnezeu Însuşi a devenit, pentru prima oară, subiectul explicit al unei formulări dogmatice la un conciliu bisericesc (deşi fusese ea însăşi „presupusă" în definiţiile anterioare), cînd, citînd ceea ce protestantismul ortodox numise *locus classicus* al teologiei naturale, Conciliul Vatican I a declarat, înainte de a trece la specificarea conţinutului revelaţiei divine: „Sfînta Maică Biserica susţine şi învaţă că Dumnezeu, începutul şi sfîrşitul a toate, poate fi cu certitudine recunoscut (*cognosci*) de lumina naturală a raţiunii umane din cele create". Cu alte cuvinte, se afirma oficial că revelaţia nu este singurul mod de a cunoaşte realitatea lui Dumnezeu. Această afirmaţie era îndreptată atît împotriva filozofilor care, fără a nega existenţa lui Dumnezeu ca atare, negau faptul că raţiunea o poate dovedi, cît şi împotriva teologilor ce, uneori avînd ca punct de plecare astfel de filozofi, i-au atribuit în mod exclusiv revelaţiei divine capacitatea de a conduce la o cunoaştere validă a lui Dumnezeu. În acest context, dovezile tomiste ale existenţei lui Dumnezeu bazate pe mişcare şi cauză au început să atragă din nou atenţia şi au fost elaborate ca premise ale teologiei doctrinale în cadrul romano-catolicismului.

1. Promovate de Lord Adam Gifford, aceste cursuri, ţinute la universităţile din Scoţia, defineau „teologia naturală" ca fiind teologia care se bazează pe ştiinţă, şi nu pe miracole (n. trad.).

Krth. *Cons. Ref.* pr. (1871:vii)
Chan. *Evid. Rev.* (AUA 226)
Wilb. *Pr. Vw.* 3 (1798:76-88)
Wilb. *Pr. Vw.* 3 (1798:83)
Hrmnn. *Wirk.* (1914:13)
Rtl. *Theol. Met.* 1 (1887:7-8)
Lacrd. *Conf.* 45 (Poussielque 4:265); Clrdge. *Log.* 2.9.6 (Coburn 13:207); Slv. *Bogočlv.* 3 (Radlov 3:31-32)
Kierk. *Syg. Dd.* 2.1. app. (Drachmann 11:213)

Şi în teologia protestantă exista un efort continuu de a pleda în favoarea doctrinei provenind atît din „evidenţe pur naturale", cît şi din revelaţie, de a atribui credinţa „unui model divin, pentru că nu i se poate afla o cauză adecvată" altundeva, şi de a afirma „rezonabilitatea" „sentimentelor omeneşti faţă de o Fiinţă invizibilă", adăugînd adesea specificarea că „şi în acest caz, ca şi în alte aspecte, nădejdea creştină este întemeiată nu pe speculaţiile sau puterile omului, ci pe afirmaţiile Celui care nu poate minţi, pe puterea Atotputerniciei". Mai tipică era abordarea formulată de Wilhelm Herrmann în *Realitatea lui Dumnezeu*: „Cu toate că este imposibil să demonstrezi realitatea lui Dumnezeu, rămîne totuşi posibil pentru oricine să descopere realitatea lui Dumnezeu". Pentru mulţi creştini din toate confesiunile demonstraţiile cosmologice tradiţionale ale existenţei lui Dumnezeu, privite ca fiind „cuibul în care a fost hrănită mereu cunoaşterea metafizică a lui Dumnezeu", erau considerate doar ipotetice în cel mai bun caz şi irelevante indiferent dacă erau sau nu imposibile, de vreme ce se străduiau să demonstreze ceva ce „depăşeşte orice înţelegere". Aceste argumente păleau în faţa altor două, care păreau mult mai concordante cu natura revelaţiei înseşi şi cu spiritul intelectual al vremii: argumentul istoric şi cel moral.

Trtn. *Inst.* 3.1.16-17 (1688-I:191-193)
Lam. *Indiff.* 14 (Forgues 2:47)
Lam. *Indiff.* 14 (Forgues 2:42-44)
Camp. *Ev.* 10 (Owen 138)

Argumentele existenţei lui Dumnezeu bazate pe raţiune împărţiseră mereu locul cu argumentul „bazat pe consensul popoarelor" (*a populorum consensu*), chiar şi după ce călătoriile de descoperire[1] şi apariţia antropologiei ştiinţifice începuseră să zdruncine încrederea unora în existenţa însăşi a unui astfel de „consens". Această presupunere a fost exprimată în declaraţia potrivit căreia, din Africa pînă la Oceanul Arctic, era evidentă o „credinţă într-o Fiinţă Primordială, Tatăl tuturor fiinţelor": chiar şi ateii trebuiau să recunoască faptul că „nu există nici o altă tradiţie universală şi la fel de continuă". Realitatea lui Dumnezeu era „un adevăr universal şi unanim atestat, la toţi oamenii şi în toate veacurile – adevărul experienţei, al trăirii emoţionale şi al evidenţei raţiunii". Acolo unde exista mai puţină încredere în „evidenţa raţiunii", argumentul că „toate popoarele şi-au derivat ideea de Divinitate... din tradiţie, şi nu din lumina raţiunii" era invocat pentru a rezolva mare parte din dificultatea apologetică, existînd conştiinţa pericolului că o astfel de încredere în

1. A Lumii Noi (n. trad.).

evidenţa „tradiţiei universale" ar putea să conducă, în mod paradoxal, înapoi către un fel de raţionalism şi să creeze probleme definiţiei tradiţiei specific creştine. Acest pericol era în parte compensat de o definiţie a tradiţiei universale a „tuturor oamenilor" ca fiind „convingerea că există o Fiinţă de care ei depind şi faţă de care sînt responsabili".

Lam. *Indiff.* 22 (Forgues 3:20)

Vezi *infra*, pp. 286-287

Hdge. *Syst. Theol.* 1.1 (1981-I:191)

Din ce în ce mai mult, creştinii din secolul al XIX-lea au ajuns să se bazeze pe această convingere legată de responsabilitate şi pe ceea ce predecesorii lor direcţi identificaseră drept legătura dintre „religie" şi „virtute", ca fiind argumentul fundamental pentru realitatea lui Dumnezeu. Existau două căi de cunoaştere, cea „logică" şi cea „etică", iar a doua avea de jucat un rol apologetic, la fel ca şi prima. „Nici un alt adevăr nu şi-a găsit o expresie mai clară în vremurile moderne", observa un teolog, „ca acela că independenţa morală ţine de esenţa creştinismului". Căci, „dacă nu există un Dumnezeu veşnic, atunci nu există nici un fel de virtute (*dobrodetel*) şi nici nu e nevoie de ea", mărturisea un personaj dintr-un roman creştin, făcîndu-se ecoul argumentelor anterioare; la polul opus se situa următoarea afirmaţie, care părea la început doar pragmatică, dar era în fapt profund metafizică: dacă există virtute şi dacă este nevoie de ea, trebuie să existe un Dumnezeu veşnic, de vreme ce „datoria" (*dolžnoe*) depinde în cele din urmă de „fiinţare". „Sentimentul datoriei este cel mai mare dar de la Dumnezeu", afirma unitarianul american William Ellery Channing; „datoria", spunea un poet, era „fiica neînduplecată a glasului lui Dumnezeu". Din conştientizarea faptului că „Cred că sînt un om liber"[1] rezulta, potrivit altui poet şi teolog filozof, că „devine datoria mea absolută să cred şi cred că există un Dumnezeu, adică o Fiinţă în care raţiunea supremă şi o preasfîntă voinţă se unesc cu o nemărginită putere". Conştiinţa este o realitate „a cărei existenţă nu o putem nega". Astfel era „o dovadă a doctrinei unui Conducător Moral, Care, singur, îi dă conţinut"; nu „fenomenele sensibile", ci „fenomenele mentale", care puteau „fi aflate în sentimentul obligaţiei morale", identificau „plîngerile conştiinţei" cu „avertismentele exterioare", conducîndu-l astfel pe cercetător în

Tor. *Car.* 1.1 (1779-I:55-61)

Hrth. *Log.* 16 (1882:673)

Söd. *Upp.* 3 (1930:152)

Dost. *Fr. Kar.* 4.11.8 (Černecova 683)

Hno. *Theol.* 1.1.1.3 (1785-I:33-34)

Slv. *Krit.* 26 (Radlov 2:183); Slv. *Duch. osn.* 1.2 (Radlov 3:306)

Chan. *Hon.* (AUA 69)

Wrds. *Dty.* (Hayden 1:605)

Clrdge. *Conf. Fid.* 1 (Shedd 5:15)

Newm. *Dev.* 1.1.2.7 (Harrold 45)

1. În original, *free agent*. În sens larg, această sintagmă se referă la orice persoană capabilă să îşi exercite libertatea voinţei (n. trad.).

Newm. *Gram.* 1.5.1 (Ker 1985:72)

mod necesar la „noţiunea de *Conducător Suprem* sau *Judecător*". Numai „prin natura noastră morală" poate fi înţeleasă perfecţiunea morală a lui Dumnezeu. Religia era, astfel, „ascultarea necondiţionată de Dumnezeu". Acest lucru nu trebuia totuşi interpretat în sensul că rădăcinile moralităţii sînt mai profunde în viaţa omului decît cele ale religiei înseşi.

Chan. *Lke.* (AUA 293) . Kierk. *Kjer. gjer.* 1.2A (Drachmann 9:21-27)

Söd. *Upp.* 1.1 (1930:19)

Astfel, fusese meritul deosebit al credinţei monoteiste a lui Israel – printr-un remarcabil contrast cu „un popor rafinat precum cel al grecilor, care îmbrăţişau un sistem plin de absurdităţi teologice", sau cu filozofia lui Cicero – că în Israel, şi nu în Grecia sau la Roma „ideea de Dumnezeu unic atotputernic izvorăşte numai din experienţele umane care ţin de imperativul moral (*der sittliche Verkehr mit Menschen*)". Legea morală era un principiu de bază al istoriei lui Israel, iar cîteva dintre interdicţiile sale, ca şi multe dintre dispoziţiile ei pozitive, aveau rostul de a învăţa şi de a proteja doctrina unităţii lui Dumnezeu. Istoria lui Israel era considerată unică şi sub alt aspect. „O singură dată în istorie", afirma un teolog filozof, „găsesc că o dezvoltare progresivă a moralei a însemnat şi o descoperire progresivă a caracterului lui Dumnezeu"; altminteri, practicarea religiei şi preceptele morale au intrat adesea în conflict. În acelaşi timp, caracterul fundamental al credinţei monoteiste a lui Israel implica faptul că nu se poate pune pur şi simplu semnul egalităţii între imperativul moral şi misterul voinţei divine: în porunca pe care i-a dat-o Dumnezeu lui Avraam de a-şi sacrifica fiul, pe Isaac, Søren Kierkegaard a descoperit ceea ce el numea „suspendarea teleologică a eticului", cînd Avraam, „prin fapta sa, a depăşit cu totul etica şi a avut un scop mai înalt aflat în afara ei, în relaţie cu care a suspendat-o".

Camp. *Ev.* 17 (Owen 212)

Döll. *Heid. Jud.* 8.1 (1857:571)

Hrmnn. *Wirk.* (1914:39-40); Slv. *Rus. égl.* 3.9 (Rouleau 279)

Jam. *Sac. Hist.* 3.1 (1802-II:5)

Iv. *Thsm.* 8 (1899:247-248)

Fac. 22,2

Kierk. *Fr. Bv.* 2.1 (Drachmann 3:109)

„Un Dumnezeu, un sistem moral": moralitatea şi monoteismul au fost inseparabile din punct de vedere istoric şi s-au sprijinit reciproc, iar luate împreună au putut chiar să fie folosite pentru a ataca diferite forme ale ortodoxiei creştine. Se poate ca la început apologeţii să fi vrut ca „legea morală lăuntrică" să se adauge „cerului înstelat de deasupra" ca dovadă filozofică şi teologică a unităţii şi realităţii divine, însă acum ea îl înlocuia adesea. O ortodoxie raţionalistă era în dificultate cînd încerca, pornind doar de la premise cosmologice, să demonstreze „unitatea Divinităţii" pe baza „uniformităţii planului observabil în univers", mai ales în condiţiile în care o astfel de uniformitate devenea din ce în ce mai puţin evidentă

Camp. *Syst.* 2.1 (1956:2)

Clrdge. *Const.* 2 (Coburn 10:123)

Chan. *Calv.* (AUA 461)

Knt. *Krit. pr. Vern.* (Cassirer 5:174)

Pal. *Nat. Theol.* 25 (Wayland 4:295-298)

pentru cei care începuseră să observe universul, biologic sau fizic, cu o mai mare precizie ştiinţifică. Totuşi, respingerea ortodoxă a oricărei forme de dualism a demonstrat că o negare a unităţii Fiinţei Supreme era, din perspectiva imaginii biblice asupra lumii, echivalentă cu ateismul: cum afirmase Tertulian împotriva lui Marcion, „Dumnezeu nu există dacă nu e unic". Natura a susţinut doctrina unicităţii lui Dumnezeu, deşi nu a putut impune acceptarea ei. Spiritualitatea creştină însăşi sesizase cu mult timp înainte „dificultatea – şi nu doar una subiectivă" – de a armoniza atît ideea de iubire a lui Dumnezeu cu cea de sfinţenie a Sa, cît şi „unitatea rigidă a sistemului lui Dumnezeu" cu „acceptarea sau lucrarea" răului care „anihilează unitatea stăpînirii lui Dumnezeu, aducînd-o într-o stare de divizare şi dezbinare". „În privinţa originii răului", a trebuit să se recunoască într-o afirmaţie apologetică, „nu s-a descoperit nici o soluţie universală" şi rămînea o problemă constantă în multe declaraţii ale doctrinei creştine armonizarea acestei origini cu ideea de Dumnezeu ca primă cauză şi cu cea legată de bunătatea Lui; în orice caz, era însă o greşeală să se vadă în experienţa umană vreo corelare între nivelurile răului şi cele ale „pedepsei".

Döll. *Gnos.* 2 (1890:16)
Jam. *Sac. Hist.* 3.1 (1802:4)
Tert. *Marc.* 1.3.1 (*CCSL* 1:443)
Marc. *Inst.* 9.7 (Tomassini 2:49)
Chan. *Evid. Chr.* 2 (AUA 212)
Thom. *Chr.* 52; 57 (1856-III:37; 114-115)
Bush. *Nat.* 1 (1858:31)
Bush. *Nat.* 4 (1858:98)
Pal. *Nat. Theol.* 27 (Wayland 4:298-351)
Makr. *Log. kat.* 4 (1871:56-57); Blach. *Log.* 13 (1882:142-143); Ier. *Niž. Uč.* 2 (1864:174-176); Clrdge. *Rev. Rel.* 1 (Coburn 1:103-111)
Rtl. *Unt.* 2.41-42 (Ruhbach 38-39)

Însă argumentele împotriva politeismului, care alcătuiseră un element atît de proeminent în pledoaria patristică împotriva păgînismului – adesea, începînd chiar de la predica apostolului Pavel în Areopag, susţinută de mărturii din surse păgîne –, nu reprezentau doar o critică la adresa adorării naturii şi o polemică la adresa idolatriei, văzută ca fiind „păcatul împotriva căruia este exprimată în cel mai înalt grad mînia lui Dumnezeu", ci şi o afirmare a „uneia veşnice şi atotprezente puteri şi Dumnezeiri". Uneori, această „insistenţă cît se poate de mare pe unitatea Fiinţei Supreme" în gîndirea de dinainte de Niceea, ca „adevăr primordial pe care [Biserica] a trebuit să îl afirme cît mai clar în faţa politeismului", îi determinase, fără îndoială, pe Părinţii Bisericii să utilizeze un limbaj subordinaţionist referitor la relaţia dintre Tatăl şi Fiul, care a trebuit să fie clarificat în controversele din secolul al IV-lea legate de doctrina Treimii. Creştinismul a fost delimitat nu numai de religiile politeiste, ci şi de alte forme de monoteism (în mod special, s-a crezut, de Islam), prin legătura intimă dintre doctrina unui Dumnezeu personal şi conceperea unei singure umanităţi şi a unei singure religii universale menite a fi religia întregii omeniri.

Mhlr. *Ath.* 2 (1827-I:148-149); Bau. *D. G.* 18 (1858:94)
Fapte 17,28
Pal. *Hor. Paul.* 13.1 (Wayland 3:307-308)
Döll. *Heid. Jud.* 2.1 (1857:55)
Wilb. *Pr. Vw.* 4 (1798:117)
Mnkn. *Bl.* 20 (1828:246)
Lid. *Div.* 7 (1867:634)
Vezi vol. 1, pp. 206-215
Mhlr. *Ges. Schr.* 1.7.2 (1839-I:371)

Bau. *D. G.* 21 (1858:99); Rtl. *Recht.* 3.4.30 (1882-111:213)
Iv. *Gd. Kn.* 2 (1887:12-37); Iv. *Thsm.* 7 (1899:195-226)
Aug. *Trin.* 5.8-9.10 (*CCSL* 50:215-217)
Slv. *Bogočlv.* 5 (Radlov 3:67)
Newm. *Gram.* 1.5.2 (Ker 1985:85)
Newm. *Gram.* 2.10.2.3 (Ker 1985:273-274)
Pal. *Nat. Theol.* 23 (Wayland 4:268)
Newm. *Gram.* 1.5.2 (Ker 1985:86)
Lacrd. *Conf.* 45 (Pousselque 4:265)
Hfmnn. *Enc.* 1.1 (Bestmann 58)
Thom. *Chr.* 7 (1856-I:12)

De la iudaism creştinismul moştenise această formulare „personală şi concretă" a „concepţiei despre Dumnezeu". Conceperea personalităţii înseşi era o „enigmă neelucidată", dar şi calea către cognoscibilitatea lui Dumnezeu. Însăşi utilizarea termenului *persoană* (*persona*) de către teologii apuseni pentru a traduce termenul trinitar grecesc „ὑπόστασις", traducere pe care cel mai remarcabil şi mai influent dintre aceşti teologi o considerase confuză, se făcea responsabilă de o anumită ambiguitate în folosirea termenului ca parte a argumentării în favoarea realităţii lui Dumnezeu ca „Dumnezeu personal", ceea ce însemna că Dumnezeu, ca „existent prin sine" (*samosuščij*), este persoană, dar „mai mult decît o persoană". Chiar şi cei care ar fi respins multe dintre premisele şi implicaţiile ideii de persoană ar fi acceptat cu toţii stăruinţa lui John Henry Newman asupra faptului că, lăsînd la o parte doctrina specific creştină, „nimeni nu se poate numi credincios[1] dacă nu crede într-un Dumnezeu personal, indiferent de dificultăţile pe care le creează definirea termenului *personal*". William Paley, pe care Newman l-a descris ca fiind „acest gînditor cu mintea limpede şi aproape matematic", se simţise în stare să judece că „mecanismul" universului „demonstrează personalitatea Divinităţii". Afirmarea de către Newman a unei astfel de personalităţi ca o teză a religiei naturale l-a determinat să abordeze apoi declaraţia „credinţei catolicilor despre Fiinţa Supremă potrivit căreia această caracteristică esenţială a naturii Sale este reiterată în trei feluri sau moduri, astfel încît Atotputernicul Dumnezeu, în loc să fie o singură persoană, aşa cum învaţă religia naturală, are trei personalităţi", fiecare trebuind să fie identificată cu „Dumnezeul personal unic al religiei naturale". Oricare i-ar fi fost intenţia, o astfel de afirmaţie trinitară putea fi interpretată în sensul că, „pentru a face cunoscută Divinitatea personală" teologia naturală nu era de ajuns şi era necesar să se apeleze la „autoritatea divină" a lui „Iisus Hristos" şi a Bisericii Sale; deşi „personalitatea lui Dumnezeu" avea să rămînă pentru totdeauna o problemă pentru filozofie, ea trebuia să devină o axiomă de primă importanţă pentru teologia creştină.

Alte aspecte şi „atribute" din doctrina despre Dumnezeu – afirmaţii reprezentative includeau „Absolutul, Cauza de sine nenumită („Αὐτοπάτωρ" *et Causa Sui*), prin al cărui

1. În original, *theist*, termen care se referă la cei ce cred în existenţa unui Dumnezeu, creator al lumii (n. trad.).

transcendent «Eu sînt», ca fundament, există tot ce există cu adevărat", şi repetarea de cîteva ori a atributelor „infinit, neschimbabil, veşnic" – au fost tratate cu o ambiguitate asemănătoare. Convingerea fermă a lui Paley l-a determinat să postuleze „chiar şi în religia naturală" un set de atribute divine printre care: „atotputernicia, atotştiinţa, omniprezenţa, veşnicia, existenţa prin sine, existenţa necesară, spiritualitatea". El a menţionat că toate acestea erau evidente din structura cosmosului. Cu toate acestea, chiar pornind de la ele, s-a străduit să evite să atribuie „mai multă precizie ideilor noastre decît ne permite subiectul", prin „limitarea explicaţiilor noastre la ceea ce ne priveşte pe noi". Era necesar să apere ortodoxia unor teologi ca Grigore de Rimini, care respinsese orice distincţie „intrinsecă" între aceste atribute diferite ale lui Dumnezeu; în schimb, şi teologii latini respingeau învăţătura lui Grigore Palama, care, pentru a apăra definiţia răsăriteană a mîntuirii ca participare la dumnezeiasca fire, distinsese esenţa lui Dumnezeu de atributele Sale. Diferitele doctrine ale răscumpărării – în special teoria satisfacţiei substitutive –, cu concepţiile lor privind contradicţia dintre mila dumnezeiască şi „dreptatea răzbunătoare ca element esenţial al lui Dumnezeu", au provocat dezbateri legate de doctrina atributelor; doi reprezentanţi ai extremelor spectrului teologic, un teolog greco-ortodox şi un unitarian, au insistat pe „armonia" dintre dreptatea şi mila divine. S-a afirmat că, luate în sine, aceste „atribute" ale lui Dumnezeu nu au vreun tip de realitate proprie, ca şi cînd ar fi fost părţi distincte şi „comune" ale fiinţei divine (ortodoxia anselmică era acuzată că le tratează astfel); ele erau „doar concepţii omeneşti subiective", de vreme ce „din sufletele noastre derivăm cunoaşterea noastră despre atributele şi perfecţiunile care alcătuiesc Fiinţa Supremă". Cînd această intuire a statutului lor ontologic era combinată cu definirea „atotprezenţei" ca „primă cauză" şi cu accentul pus pe „transcendenţa absolută" a lui Dumnezeu, rezultatul putea fi „distructiv pentru pietate într-o manieră străină de Sfînta Scriptură". Rezolvarea dilemei dintre elementele subiective şi cele obiective din doctrina despre Dumnezeu se găseşte în „doctrina despre chipul lui Dumnezeu".

Clrdge. *Inq. Sp.* 1 (Hart 40)
Camp. *Syst.* 3.2 (1956:7);
Blms. *Rel.* 2
(Casanovas 5:7-8)

Pal. *Nat. Theol.* 24
(Wayland 4:291)

Vezi vol. 4, pp. 75-76

Marc. *Inst.* 10.3
(Tomassini 2:75)

Vezi vol. 2, pp. 286-295

Marc. *Inst.* 10.3
(Tomassini 2:74)

Vezi *supra*, pp. 141-146

Jam. *McGl.* 3 (1787:64);
Jam. *Sac. Hist.* 3.4
(1802-II:71)

Hrth. *Log.* 10 (1882:610);
Hrth. *Es.* 45:21 (1883:420)

Chan. *Un. Chr.* 3 (AUA 376)

Rtl. *Recht.* 1.1.4; 1.6.39
(1882-I:33-36; 264-270)
Drnr. *Syst.* 15 (1879-I:183)

Chan. *Lke.* (AUA 293)
Rtl. *Unt.* 1.15 (Ruhbach 21);
Slv. *Rus. égl.* 3.2
(Rouleau 245)

Drnr. *Syst.* 15 (1879-I:183)

Făcătorul cerului şi al pămîntului

Viziunea creştină despre lume a afirmat realitatea lui Dumnezeu mărturisind, după cum spune Crezul apostolic: „Cred în Dumnezeu Tatăl, Atotputernicul, Făcătorul cerului şi al pămîntului" şi afirmînd apoi doctrina Treimii; nimic nu putea da o idee mai măreaţă despre puterea divină decît istoria creaţiei. Acesta era, de aceea, nu doar primul articol din Crezul apostolic, ci şi „primul articol din crezul tuturor popoarelor". Dumnezeu era cunoscut mai întîi în calitate de Creator. Doctrina creştină despre Dumnezeu ca Făcător al cerului şi al pămîntului era răspunsul divin la întrebările cosmogonice care fuseseră puse în cadrul religiilor lumii şi al speculaţiilor unor gînditori ca Hesiod, pentru că, potrivit credinţei creştine, şi cunoaşterea lumii, nu numai cea a lui Dumnezeu, venea din revelaţie. Orice „limbaj şi învăţătură despre Dumnezeu încep", conform unei analize a doctrinei noutestamentare din secolul al XIX-lea, „cu ce începeau iniţial, din perspectiva lui Dumnezeu, orice revelaţie şi, din perspectiva fiinţelor raţionale, orice cunoaştere despre Dumnezeu: cu facerea lumii". Oricare era statutul său între „celelalte neamuri", totuşi, pentru credincioşii ortodocşi din toate Bisericile, din toate timpurile, doctrina „Făcătorului cerului şi al pămîntului" ca Treime era „credinţa firească pe care o are orice creştin", cel puţin implicit, şi era de nedespărţit de doctrina răscumpărării. În mare parte a istoriei biblice – şi poate şi în speculaţia filozofică greacă precreştină – doctrinele unităţii şi pluralităţii persoanelor erau la fel de strîns interrelaţionate ca şi în doctrina biblică. Cînd un scriitor creştin din vechime vorbea despre „Dumnezeu cel Atotputernic", semnificînd „Dumnezeu înţeles în sens esenţial" nu însemna în mod necesar că se referea doar la Tatăl, nu şi la Fiul. Denumirile Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt din Treime nu erau doar simple metafore, ci se refereau la taina fiinţei divine.

Symb. Apost. (Schaff 2:45)
Jam. *Sac. Hist.* 1.1 (1802-I:149)
Lam. *Indiff.* 26 (Forgues 3:178)
Makr. *Herm.* Fapte 17,24 (1891:1483)
Döll. *Heid. Jud.* 5.1 (1857:222)
Makr. *Log. kat.* 2 (1871:22)
Mnkn. *Bl.* 22 (1828:268)
Newm. *Gram.* 1.5.2 (Ker 1985:86)
Jam. *Sac. Hist.* 3.2 (1802-II:45-46)
Tor. *Car.* 1.6 (1779-I:235-238); Slv. *Bogočlv.* 6 (Radlov 3:76)
Jam. *Sac. Hist.* 3.2 (1802-II:40)
Pol. *Ep.* sal. (Bihlmeyer 114)
Jam. *Vind.* 5.1 (1794-II:9)
Slv. *Rus. égl.* 3.2 (Rouleau 245-248)

În această „apărare a monoteismului trinitar" creştinismul continua în acelaşi timp să se deosebească de monoteismul tradiţiei iudaice. Fusese planul lui Dumnezeu, prin revelaţia monoteistă făcută lui Israel, să ferească un popor de idolatrie, pentru a-l face „un receptacul sigur al mărturiilor premergătoare în favoarea creştinismului". De aceea, caracterul iudaic al creştinismului primar, aşa cum descopereau studiile istorico-biblice din secolul al XIX-lea,

Vezi vol. 2, pp. 226-276
Clrdge. *Rev. Rel.* 2 (Coburn 1:137); Slv. *Id. russ.* 2 (Rouleau 85)
Pal. *Hor. Paul.* 5.1 (Wayland 2:195)

Bau. *Röm.* (Scholder 1:202-203)

avusese o funcţie providenţială. Acum, această funcţie fusese însă îndeplinită, iar iudaismul însuşi îşi împlinise menirea istorică; Biserica creştină, şi nu poporul evreu avea dreptul la numele „adevăratul Israel". O dată în plus, cuvintele profeţiei lui Iacov către Iuda erau interpretate ca o expresie a acestei viziuni asupra istoriei: „Nu va lipsi sceptru din Iuda, nici toiag de cîrmuitor din coapsele sale, pînă ce va veni împăciuitorul, Căruia se vor supune popoarele". Deşi textul ebraic putea fi tradus în diverse feluri, o explicaţie literală a profeţiei confirma exegeza sa tradiţională, ca şi a profeţiei legate de acesta de la Ieremia 31,31-34, potrivit căreia vor fi o nouă lege şi un nou legămînt. De aceea, pentru mulţi creştini, iudaismul era „mort de mult". Mărturisirea doar a credinţei monoteiste nu îi dădea cuiva dreptul de a se numi creştin decît dacă în mărturisire era inclusă forma specific ortodoxă a credinţei monoteiste creştine, adică „măreţul nume întreit al lui Dumnezeu" ca Treime. Revelaţia primară dăruită lui Moise „Eu sînt Cel ce sînt" nu se referea doar la unicitatea lui Dumnezeu, ci la „Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt".

Dry. *Apol.* 2.3.52 (1838-II:195-198)

Vezi vol. 1, pp. 36-50

Döll. *Heid. Jud.* 10.3.4 (1857:832-833); Lam. *Indiff.* 23 (Forgues 3:42)

Fac. 49,10; vezi vol. 1, pp. 77-88
Newm. *Gram.* 2.10.2.7 (Ker 1985:184-185)
Marc. *Inst.* 22.1 (Tomassini 4:6-8)
Slv. *Bogočlv.* 5 (Radlov 3:71); Jam. *Sac. Hist.* 3.5 (1802-II:148)

Schl. *Rel.* (1799) 5 (Pünjer 275)

Mac. *Prav. bog.* 24 (Tichon 1:156)

Grnvg. *Pr.* 17.vi.1832 (Thodberg 5:232)

Ieş. 3,14
Lam. *Par. cr.* 42 (Forgues 11:158)

Totuşi, datorită unor motive diverse, multe dintre ele avîndu-şi originea în secolul al XVIII-lea şi mai devreme, doctrina treimică, deşi mărturisită de reformatorii protestanţi nu mai puţin decît de Părinţii Bisericii din Răsărit şi din Apus, devenise acum „o ruşine pentru teologii raţionalişti"; iar afirmaţia că este o „doctrină revelată", ce caracterizase gîndirea unor teologi ca Atanasie şi reprezentase, aşa cum recunoşteau şi criticii săi, „o concepţie nouă sau schimbată despre Dumnezeu, pentru a reflecta noua realitate a evangheliei", nu mai putea fi acceptată ca de la sine înţeleasă de către pretinsa teologie creştină din secolul al XIX-lea. De la epoca Reformei încoace, socianismul criticase dogma acceptată pe temeiuri biblice şi raţionale, dar în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea critica „doctrinei idolatre a Treimii şi a doctrinei mai periculoase a răscumpărării" se făcea simţită cu o frecvenţă şi o insistenţă crescînde şi în Bisericile care se pretindeau trinitare în doctrina lor mărturisită. În acelaşi timp, unitarianismul, care debutase în perioada Reformei ca o formă distinctă a credinţei creştine, începea, gradual, să-şi ocupe locul alături de Bisericile trinitariene. Aşa cum era formulat de cel mai important ideolog al său, William Ellery Channing, unitarianismul se percepea ca fiind fără echivoc creştin, apărînd credibilitatea minunilor lui Iisus şi realitatea revelaţiei supranaturale, dar ţinea să „obiecteze

Vezi vol. 4, pp. 197-199; 349-350

Grnvg. *Snd. Chr.* (Begtrup 4:459)

Mhlr. *Ath.* 2 (1827-I:135)

Bush. *Nat.* 12 (1858:39)

Vezi vol. 4, pp. 349-357
Clrdge. *Rev. Rel.* 5 (Coburn 1:212); Clrdge. *Ref.* int. 1 (Shedd 1:104-105)

Vezi *supra*, pp. 75-85; 137-138

Vezi vol. 4, pp. 349-357
Schl. *Gesch.* 4 (Reimer 11:599-600)

Chan. *Evid. Rev.* (AUA 221)

Chan. *Un. Chr.* 1 (AUA 371)

la doctrina Treimii, care, deşi este acceptată în cuvinte, pune de fapt în pericol unitatea lui Dumnezeu". Dar, cînd, în 1838, cel mai cunoscut exeget al său, Ralph Waldo Emerson, a atacat creştinismul tradiţional (inclusiv mare parte din unitarianism) pentru că este preocupat excesiv de revelaţia obiectivă exterioară şi îi îndemna pe predicatori, ca „harfe nou-născute ale Duhului Sfînt", să „informeze oamenii despre Dumnezeire nemijlocit", fără a se

Emer. *Div.* (Ferguson 1:90)
Emer. *Ep.* 28.vii.1838 (Rusk 2:146-150)

baza pe revelaţia exterioară, „disidenţa" rezultată în privinţa „adevărului substanţial al doctrinei" părea să confirme avertismentele exprimate de mult de polemiştii ortodocşi că, pe cît se pierde doctrina ortodoxă a Treimii, pe atît se va ajunge în cele din urmă la mai puţină realitate despre Dumnezeu.

Schl. *Krit.* 1 (Reimer 7:293-294)
Marc. *Inst.* 16.3 (Tomassini 3:22-28); Grnvg. *Pr.* 26.xii.1837 (Thodberg 11:98); Makr. *Herm.* 1In. 5,7 (1891:2446)
Schl. *Krit.* 2 (Reimer 7:359)

Un număr de motive pentru care doctrina ortodoxă a Treimii ajunsese în pericol erau, în linii mari, de natură literară şi textuală. Cei mai încăpăţînaţi şi mai conservatori din diverse confesiuni apărau încă autenticitatea „comei ioaneice" de la 1 Ioan 5,7, în ciuda tuturor dovezilor textuale şi patristice împotriva sa, dar exista un consens aproape unanim între criticii textului că aceasta reprezenta o interpolare tîrzie. Spre deosebire de modul standard de a analiza Romani 9,5, pe care ortodoxia îl privise ca pe „unica interpretare a acestui important pasaj care... poate fi păstrată" din punct de vedere gramatical, exista o dezbatere pe tema posibilităţii de a folosi punctuaţia în aşa fel încît să se transforme propoziţia relativă şi apoziţia, „Hristos, Cel ce este peste toate Dumnezeu, binecuvîntat în veci" (care Îl identifica pe Hristos cu Dumnezeu într-o manieră ce părea să sprijine dogma trinitară), într-o exclamaţie separată, făcînd ca versetul să sune astfel: „Hristos. Dumnezeu Care este peste toate fie binecuvîntat în veci". Deşi unii filologi şi teologi ortodocşi citeau încă prescurtarea de la 1 Timotei 3,16 (epistolă de care criticii, începînd cu Schleiermacher, se îndoiau că îi aparţine lui Pavel): „ϑεός [Dumnezeu] S-a arătat în trup", lectura mai puţin explicită din punct de vedere teologic „ὃς [care] S-a arătat în trup" cîştiga tot mai mulţi susţinători.

Hdge. *Rom.* 9,5 (1886:472)
Rom. 9,5 (AV)
Schltz. *Röm.* 9.5 (*JDT* 30:462-506)
Schl. *Ein. N. T.* 2.1.50 (Reimer 8:169-170)
Hrth. *Herm.* 1Tim. 3,16 (1882:103)

Mai presus de toate, „Evanghelia Sfîntului Ioan" devenise, după cum s-a observat, „cîmpul de luptă al Noului [Testament]", pentru că era „cea mai elaborată atestare scrisă a Dumnezeirii Celui ale Cărui pretenţii de la omenire nu puteau fi cercetate fără patimă". Totuşi, dacă, aşa cum afirmau un număr din ce în ce mai mare de critici ai

Lid. *Div.* 5 (1867:311-312); Mich. Od. *Ev.* 4 (1865:173-175)

Ier. Niž. *Uč.* E (1864:152)
In. 13,23
Hnbrg. *Vers.* 8.3 (1852:670-680); Marc. *Inst.* 2.6 (Tomassini 1:122-123)
Ces. *St. eccl.* 2 (1881:147)

Noului Testament, Evanghelia a patra nu a fost, după cum învăţa tradiţia şi continuau să înveţe cei fideli ei, opera „unuia dintre ucenicii Lui, pe care-l iubea Iisus", ci a unui scriitor necunoscut (şi dintr-o epocă mult mai tîrzie) – ce nu era însă în mod necesar acelaşi care a scris cele trei Epistole „soborniceşti" ale lui Ioan sau Apocalipsa ce poartă numele lui „Ioan Teologul", aşa cum încă mai susţin concepţiile tradiţionale asupra autorialităţii –, atunci faptul că a anticipat „toate greşelile care au apărut sau vor apărea legate de dumnezeirea lui Hristos" şi că a atestat relaţia unică a lui Iisus cu Tatăl îşi pierdea importanţa. Un romano-catolic observa că, deşi protestanţii încă pretind că ei „cred pe drept motiv" că Treimea şi doctrinele legate de ea „sînt clar învăţate în Scriptură", au fost incapabili, de la Reformă, să-i convingă de acest lucru pe diferiţi antitrinitarieni şi erau obligaţi, cel puţin în practică, dacă nu încă şi în teorie, să „abandoneze principiul lor fundamental" al autorităţii unice a Scripturii, dacă doreau să păstreze afirmarea doctrinei ortodoxe a Treimii.

Lam. *Déf.* 12 (Forgues 5:122)
Vezi *infra*, pp. 295-308

Astfel de dispute textuale, isagogice şi exegetice, relaţionate şi cu dovezile biblice în favoarea dogmei, au continuat să apară, însă contribuţia specială a secolului al XIX-lea la discuţia despre doctrina Treimii a fost atenţia deosebită acordată cercetării istoriei sale, ca parte majoră a includerii acesteia în istoria dogmelor. Concluziile la care a ajuns această cercetare istorică nu au corespuns sub nici o formă ortodoxiei sau neortodoxiei teologice a studiilor diferiţilor teologi istorici. Astfel, un erudit al cărui ataşament faţă de doctrina ortodoxă a Treimii şi faţă de autoritatea unică a Scripturii i-a permis să admită că, deşi „majoritatea scriitorilor creştini, în epoca imediat următoare celei apostolice, ar fi susţinut o doctrină contrară sensului evident al Scripturii, ei nu ar fi meritat atenţia noastră", a afirmat mai departe că totuşi „curentul Antichităţii" nu „s-a opus de fapt doctrinei treimice", ci a susţinut-o, aşa cum o demonstrează *Despre condamnarea ereticilor* a lui Tertulian, scrisă către sfîrşitul secolului al II-lea. În schimb, un adept entuziast al acestui „curent al Antichităţii" a fost silit să admită că, „în general, există o mare discreţie observată în ceea ce priveşte doctrine precum, spre exemplu, Treimea şi Euharistia"; în cele din urmă, s-a simţit nevoit să admită în privinţa „doctrinei catolice a Treimii": „Nu văd în ce sens se poate spune că există un consens al dumnezeieştilor

Jam. *Vind.* pr. (1794-I:v)
Tert. *Praescrip.* 13 (*CCSL* 1:197-198)
Jam. *Vind.* 6.1 (1794-II:256-259)
Newm. *Scr. Prf.* 5 (*Tr. Tms.* 85:68)

Newm. *Dev.* 1. int. 10 (Harrold 13)

[Părinţi] în favoarea sa" care să nu sprijine la fel de mult sau chiar mai mult şi alte doctrine mai îndoielnice.

Hrth. *Herm.* 1Tim. 4,1 (1882:107)

Grnvg. *Ref.* 3 (Begtrup 5:321)

Clrdge. *Ly. Serm.* (Coburn 6:181)

Cînd istoria a înlocuit polemicile ca mod de a înţelege doctrina ortodoxă a Treimii, „erezia supremă" a primelor secole, subordinaţionismul şi arianismul, care fuseseră în vechime principalele oponente ale doctrinei şi care acum redeveneau favorite printre „adepţii lor secreţi, în afara altor confesiuni", a revenit, inevitabil, din nou în atenţie. Lucrarea *Atanasie cel Mare şi Biserica vremii sale* a lui Möhler, deşi scrisă din perspectiva personajului ortodox la care se referă, a căutat totuşi să surprindă exegeza biblică de la baza a ceea ce, pînă la urmă, a fost condamnat ca erezie ariană. Cam în acelaşi timp, prima carte a lui Newman, *Arienii din veacul al IV-lea*, care era tot o apologie la adresa lui Atanasie, s-a străduit să înţeleagă cum ar fi fost posibil ca arienii să interpreteze Scriptura aşa cum au făcut-o. „Pasajele distincţiei" din Scriptură, care conturează anumite diferenţe între Tatăl şi Fiul, oferiseră un suport exegetic poziţiei ariene; păstrarea acestei distincţii era planul special al arianismului. De asemenea, cercetători din timpuri mai vechi sau mai noi ai operei lui Origen fuseseră adesea tulburaţi de preocuparea, religioasă şi teologică, faţă de anumite aspecte ale limbajului său „subordinaţionist".

Mhlr. *Ath.* 2 (1827-I:209-214)

Newm. *Ar.* 2.5 (1890:219-221)

Vezi vol. 1, pp. 191; 206-215

Bau. *Chr.* 4 (Scholder 3:356-357)

Marc. *Inst.* 17.8.1 (Tomassini 3:92-96)

Vnzi. *Rec.* 2.9 (1864-II:112)

Alternativa sabeliană la arianism, reînviată în alte sisteme, era, de asemenea, după definiţia din vechime, o erezie. Pentru că a pus accentul pe „pasajele identităţii" care stipulau o simplă identificare a lui Hristos cu Dumnezeu, sabelianismul putea fi propus de unii ca modalitate preferabilă de a menţine preocuparea autentică existentă în experienţa creştină a lui Dumnezeu de la început. Doctrina Treimii a protejat doctrina unităţii lui Dumnezeu; înainte de a spune ceva despre Treimea persoanelor divine, Conciliul de la Niceea îşi deschisese crezul cu o declaraţie de credinţă în unitatea divină: „Credem într-unul Dumnezeu". Această declaraţie a fost compromisă însă atunci cînd exegeţii crezului au „supraordonat Treimea, caz în care unitatea, concepută ca fiind abstractă, rămîne în plan secund", ceea ce putea conduce la „pericolul logic al căderii în triteism". Astfel, era evident din punct de vedere istoric şi teologic că credinţa primară a Bisericii inclusese „ambele elemente, unitatea şi diferenţierea, dumnezeirea şi personalitatea distinctă a lui Hristos", şi, prin urmare, că „aceste două elemente constituie dialectica întregii evoluţii istorice a dogmei [Treimii]".

Döll. *Gnos.* 4 (1890:37)

Vezi vol. 1, pp. 191-196

Schl. *Chr. Gl.* 172.3 (Redeker 2:471-473)
Slv. *Rus. égl.* 3.10 (Rouleau 281)

Vezi vol. 1, p. 216

Schl. *Chr. Gl.* 171.3 (Redeker 2:465-466)

Thom. *Chr.* 13 (1856-I:82)

Marc. *Inst.* 17.9 (Tomassini 3:102-105)

Krks. *Dok.* 2.2 (1874:116-117)

At. *Syn.* 43 (Opitz 2:268-269)

At. *Ep. Afr.* 2 (*PG* 26:1032)

Fac. 14,14
Camp. *Prcl.* 14.i.1837 (1875:45)

Rtl. *Theol. Met.* 3 (1887:29)

Newm. *Gram.* 1.5.3 (Ker 1985:97)

Thom. *Chr.* 13 (1856-I:82)

Bau. *Chr.* 4 (Scholder 3:361)

Slv. *Bogočlv.* 6 (Radlov 3:76)

Mac. *Prav. bog.* 43 (Tichon 1:284-288)

Vnzi. *Rec.* 2.12 (1864-II:167)
Marc. *Inst.* 17.16 (Tomassini 3:142-149)

Aug. *Trin.* 15.27.48 (*CCSL* 50:529-530)

Fil. *Ent.* (Sondakoff 32-34)

Ier. Niž. *Uč. D* (1864:146)

Chom. *Crk.* 7 (Karsavin 28-29); Fil. *Ent.* (Sondakoff 27-28)

În formă, ca şi în conţinut, punctul culminant al acestei evoluţii istorice şi, prin urmare, a interesului istoric şi teologic manifestat acum faţă de dogma Treimii a fost formula *homoousios*, adoptată de Conciliul de la Niceea, ce era îndreptată împotriva ambelor extreme, ariană şi sabeliană. Acesta putea fi considerat cel mai vizibil exemplu de elenizare a evangheliei, de vreme ce, din 318 episcopi care au participat (număr care nu corespunde documentelor elaborate chiar în timpul conciliului, ce menţionează de obicei doar vreo 300, ci aplicării tipologice, începînd de la însuşi Atanasie, la numărul slujitorilor care au luptat pentru Avraam), „315 erau greci şi trei romani". Răspunzînd unor asemenea critici, care afirmau că prin *homoousios* şi prin dogma Treimii mesajul creştin fusese corupt prin introducerea unui „strat străin de concepte metafizice" derivat din filozofia naturală a grecilor, chiar şi apărătorii săi trebuiau să admită că *homoousios* era „singurul exemplu de cuvînt tehnic introdus în Crez de atunci şi pînă acum", teoretic restul limbajului din Crez fiind de origine biblică. În legătură cu „dialectica întregii evoluţii istorice a dogmei" între pasajele de distincţie şi cele de identitate, *homoousios* este în mod clar de partea celor din urmă; în această formulă, prin urmare, „tiparul dezvoltării dogmei dumnezeirii lui Hristos a atins punctul culminant al tendinţei pe care o avusese încă de la început şi pe care era imposibil să o depăşească, adică tendinţa de a-L identifica pe Fiul cu Tatăl cît mai mult posibil".

Adepţii ortodocşi răsăriteni ai tradiţiei pure dogmatice şi legate de Crez a Conciliului de la Niceea prezentau dogma Treimii ca pe principiul speculativ fundamental al creştinismului şi i-au atacat pe cei din Occident pentru faptul că au falsificat textul Crezului de la Niceea, în primul rînd pentru că au introdus doctrina lui *Filioque.* După cum şi teologii occidentali trebuiau să recunoască faptul că dovezile patristice despre *Filioque* erau cel mult echivoce, deşi continuau să-l apere împotriva Răsăritului; uneori, teologii răsăriteni au căutat să demonstreze, chiar şi pornind de la limbajul convingător al cărţii a XV-a a lucrării *Despre Treime*, că viziunea lui Augustin despre purcederea Duhului era ambiguă. „Sfîntul Duh purcede numai de la Tatăl", insista teologia răsăriteană, ontologic şi din veci, deşi „trimiterea" istorică sau „iconomică" a fost într-adevăr şi de la Fiul. Protestanţii antitradiţionalişti priveau în acest timp Crezul de la Niceea ca pe „primul document de acest fel conservat în paginile istoriei

Camp. *Rce.* 6 (Gould 796)

vechi"; cu el „a început domnia crezurilor". Protestanţii a căror tradiţie confesională includea o acceptare explicită a autorităţii Crezului de la Niceea şi a dogmei sale despre Treime apărau dogma de acuzaţia că este o „invenţie a popilor" şi afirmau că aparţine doctrinelor ce erau în acelaşi timp „catolice prin mărturisire" şi „caracteristice creştinătăţii evanghelice". Respingerea trinitarismului se limitase odinioară la socinieni şi la alte grupuri radicale din perioada Reformei, dar acum diferitele tipuri de raţionalism din cadrul celor mai cunoscute Biserici protestante „tocmai creau o platformă pentru socinieni". Lăsînd la o parte comentariile critice ocazionale la adresa terminologiei trinitare făcute de diverşi reformatori, era clar pentru istoricii şi teologii protestanţi că, fără a nega Treimea, reformatorii au pus-o pe o poziţie secundară faţă de „interesul lor moral-religios imediat, care şi-a căutat şi şi-a găsit satisfacţia în credinţa ce îndreaptă" mai curînd decît în Treime, unde şi-o găsise tradiţia patristică, în special cea din Răsărit. Datorită acestei scăderi a interesului faţă de dogma trinitară în doctrina Reformei, părea că „avem puţine motive să privim această doctrină ca definitiv stabilită, de vreme ce nu a cunoscut nici o înnoire cînd s-a întemeiat Biserica [Protestantă] Evanghelică".

Vezi vol. 4, pp. 198-200
Krth. *Cons. Ref.* 6 (1871:207); Grnvg. *Snd. Chr.* (Begtrup 4:459)
Krth. *Cons. Ref.* 6 (1871:254-255)
Jam. *McGl.* 1 (1787:8)
Vezi vol. 4, pp. 349-350
Drnr. *Syst.* 30 (1879-I:379)
Schl. *Chr. Gl.* 172 (Redeker 2:469)

Observaţia era făcută în sprijinul unei versiuni a doctrinei Treimii pe care mulţi dintre critici o priveau ca pe o recrudescenţă a sabelianismului. În forma sa oficială, aşa cum fusese propovăduită de teologia ortodoxă răsăriteană, romano-catolică şi protestantă confesională, doctrina fiinţei eterne a unei Treimi „imanente", care „aparţine teologiei", dar şi „credinţei şi evlaviei individului", era premisa doctrinei creaţiei prin Logos, a doctrinei întrupării Logosului şi a relaţiei „iconomice" în istorie dintre Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt, aşa cum erau acestea simţite de Biserică şi de fiecare credincios. Inversarea rolurilor doctrinelor „imanentă" şi „iconomică" despre Treime era, în parte, o continuare a efortul din secolul al XVIII-lea de a interpreta toate doctrinele în lumina experienţei creştine: despre doctrina „iconomică" se spunea că se bazează pe cea „imanentă", şi nu invers, deşi Treimea metafizică imanentă era încă apărată ca o „realitate obiectivă", de vreme ce „poziţia obiectivă a relaţiei trinitare este premisa necesară a relaţiei noastre cu Dumnezeu, a comuniunii personale cu El, pe care nu o putem menţine fără ea". Cînd s-a părut că „o doctrină a Treimii istorice, o întreită revelaţie a unui Dumnezeu unic", pune în pericol această realitate obiectivă,

Drnr. *Pers. Chr.* 3.1.3 (1845-II:1192-1197)
Newm. *Gram.* 1.5.2 (Ker 1985:84)
Slv. *Duch. osn.* 2.1.2 (Radlov 3:323)
Vezi *supra*, pp. 164-173
Thom. *Chr.* 13 (1856-I:67-68)

Hdge. *Ess. Rev.* 13 (1857:434-435)

o asemenea teorie a fost respinsă de protestanţii tradiţionalişti ca „un miraj înşelător al unei Treimi" şi o trădare a doctrinei învăţate la fel de Biserică şi de Scriptură.

Iv. *Gd. Kn.* 10 (1887:212); Blms. *Escép.* 9 (Casanovas 5:39-46)

Pi. IX. *Syl.* 1.1 (*ASS* 3:168)

Clrdge. *Ref.* 7.2 (Shedd 1:216)

Hüg. *Real.* 6 (Gardner 65-68)

Bau. *Neun.* 2 (Scholder 4:202-204); Slv. *Bogočlv.* 5; 7 (Radlov 3:68; 106); Lid. *Div.* 1 (1867:42-43); Mhlr. *Ath.* 3 (1827-I:305-325)

Plmp. *Pan.* 3.14 (1883-II:277)

Lid. *Div.* 8 (1867:673-674)

Lid. *Div.* 1 (1867:42-46)

Slv. *Soph.* int. 1 (Rouleau 11)

Slv. *Bogočlv.* 3 (Radlov 3:34)

Deşi versiunile din secolul al XIX-lea ale ereziilor ariană şi sabeliană păreau o provocare directă pentru reafirmarea viguroasă a doctrinei ortodoxe a Treimii, a fost percepută, în interiorul şi dincolo de acestea, o altă eroare şi mai importantă: „panteismul subtil al momentului"; învăţătura cu a cărei condamnare începea *Expunerea erorilor*, potrivit căreia „nu există Putere Divină (*Numen divinum*) supremă, preaînţeleaptă, purtătoare de grijă a toate care să fie diferită de universul lucrurilor". Ameninţarea panteismului de a „identifica pe Creator cu creaţia sau de a reprezenta Fiinţa Supremă ca o simplă lege impersonală... diferită de legea gravitaţiei numai prin universalitatea sa" trebuia contracarată de doctrina Treimii. Teologii protestanţi şi ortodocşi au recunoscut, ca şi cei romano-catolici, că, acolo unde această ameninţare a avut cîştig de cauză, „ideea de personeitate" a lui Dumnezeu, faţă de care „se exprimă cel mai decisiv interesul teistic", a produs „confuzie" şi, prin urmare, o poziţie în care doctrina eclezială a Treimii şi-a pierdut „semnificaţia obiectivă" şi a devenit doar o „afirmaţie obligatorie formal". Apărătorii panteismului o prezentau ca fiind, „dintre toate soluţiile religioase, cea mai concordantă cu descoperirile ştiinţifice" şi, în acelaşi timp, „nu cel mai puţin concordantă cu instinctul religios care străbate inima oricărui om cinstit". Cu toate că susţinătorii ortodoxiei recunoşteau că „forţa panteismului rezidă în tînjirea intelectului şi a inimii după unirea cu Fiinţa Absolută, care e cel mai îndreptăţit şi mai nobil instinct al naturii noastre", panteismul nu era o percepere corectă a divinităţii lui Hristos, care trebuia să se bazeze pe „limitarea la o singură personalitate", nu pe identificarea divinului cu totul, în care particularitatea lui Iisus Hristos, precum şi orice alt fel de particularitate ar fi cu desăvîrşire estompate. Adevărata religie e cea în care atît unitatea, cît şi distincţia, „atît unul, cît şi totul" sînt acceptate împreună, fără ca unul să fie subordonat celuilalt.

Hdge. *Darw.* (1874:7; 9)

Dry. *Apol.* 2.1.11 (1838-II:39)

Slv. *Bogočlv.* 5 (Radlov 3:68)
Döll. *Heid. Jud.* 5.1 (1857:229; 271)

Panteismul fusese „una dintre formele de gîndire cele mai persistente şi mai larg răspîndite" de-a lungul istoriei omenirii, fiind prezent în diferite forme de religie populară primitive şi în gîndirea occidentală, cel puţin începînd cu grecii, ca, de exemplu, noţiunea de *Dumnezeu ca suflet al lumii*. A parcurs de atunci o istorie lungă, deşi discontinuă,

Hdge. *Syst. Theol.* 1.3.5 (1981-1:299-334)
Plmp. *Pan.* 3.1 (1883-1:280-281)
Vezi vol. 3, pp. 123-133
Bau. *D. G.* 61 (1858:208-209)
Mhlr. *Lehr.* 75 (1835:44-45)
Mntl. *Int. cath.* 1 (Lecoffre 5:14)
Emer. *Nat.* 7 (Ferguson 1:36-39)
Hdge. *Ess. Rev.* 3 (1857:87)
Gffrd. *Lect.* 1 (Jaki 105)
Wlb. *Inc.* 1 (1849:26)
Clrdge. *Ref.* 7.2 (Shedd 1:220-221)
Kol. *Káz.* 7 (1844:86)
Kierk. *Sig. Dd.* 2.B.B (Drachmann 11:227)
Newm. *Scr. Prf.* 7 (*Tr. Tms.* 85:99)
Lacrd. *Conf.* 45 (Poussielque 4:255-279); Drnr. *Syst.* 34 (1879-1:459); Pal. *Nat. Theol.* 23 (Wayland 4:271)
Bush. *Nat.* 9 (1858:254)
Holb. *Evol. Scr.* 8 (1892:239)
Mhlr. *Ath.* 2 (1827-1:150-151)
Slv. *Bogočlv.* 11/12 (Radlov 3:152); Slv. *Duch. osn.* 2.1.5 (Radlov 3:334)
Lacrd. *Conf.* 41 (Poussielque 4:140-141)
Vezi *supra*, pp. 121-122
Marc. *Inst.* 20.1 (Tomassini 3:279-283)

apărînd în cel puţin un sistem teologic complet, cel al lui Ioan Scotus Eriugena, la începutul Evului Mediu. Împotriva ei nu s-au ridicat doar doctrina ortodoxă a Treimii şi cea a creaţiei, ci şi învăţături specific romano-catolice precum transsubstanţierea. Sub influenţa curentelor recente din filozofie şi ca reacţie la evoluţiile recente din ştiinţele naturale, panteismul părea că reprezintă un pericol special pentru teologia protestantă, în special în Germania, dar şi în America, unde prima lucrare a lui Emerson, *Natura*, a fost numită de criticii săi „un discurs pompos în favoarea panteismului" şi recunoscută drept „cel mai înalt sau subiectiv panteism" chiar şi de către admiratorii săi. Panteismul avea o afinitate naturală cu raţionalismul şi era „resursa naturală a minţilor reflexive", ca şi rezultatele la care au condus „aşa-numitele demonstraţii ale unui Dumnezeu". Cînd un predicator creştin putea afirma că nimic din doctrinele Bisericii „nu ne învaţă o rugăciune mai ferventă, precum şi gînduri şi aspiraţii mai înalte decît templul stelelor cu literele sale strălucitoare", era evident că şi în interiorul credinţei convenţionale a „creştinătăţii" „diferenţa calitativă dintre Dumnezeu şi om este abolită din punct de vedere panteistic, mai întîi într-un mod pretenţios, prin speculaţie, apoi într-un mod mai simplu, pe toate căile". În forma sa de „religie a frumuseţii, imaginaţiei şi filozofiei, fără constrîngere morală sau intelectuală, o religie speculativă şi indulgentă cu sine", spiritul panteist se răspîndea şi avea să devină, confirmînd temerile existente, „marea înşelăciune a epocii ce va să vină". Împotriva înşelăciunii, doctrina creştină afirma doctrina lui Dumnezeu, potrivit căreia lumea creată este deosebită de Creatorul său şi „acţiunea continuă a lui Dumnezeu asupra şirului de cauze din natură" e deosebită de activitatea naturii ca atare, o doctrină ce distingea „clar între un Dumnezeu omnipotent în natură şi un Dumnezeu identic cu ea". De această distinctivitate depindeau fundamente ale viziunii creştine despre lume precum distincţia dintre suflet şi trup, doctrina întrupării (care ar fi fost imposibilă şi inutilă dacă panteismul avea dreptate) şi, în cele din urmă, dogma creaţiei însăşi.

Această „dogmă a creaţiei" era „o idee care separă [pe credincioşii] creştini total de idolatri". În ciuda obiecţiei tomiste, efortul lui Augustin de a afirma libertatea lui Dumnezeu, învăţînd o creaţie simultană a tuturor lucrurilor într-o singură clipă, mai curînd decît în şase zile de cîte 24 de ore, fiecare continua să găsească sprijin, poate

Clrdge. *Const.* 1.1 (Coburn 10:20)
Hdge. *Syst. Theol.* 3.19.8 (1981-III:322)
Jam. *McGl.* 2 (1787:39)
Vezi vol. 1, pp. 58-60
Döll. *Gnos.* 10 (1890:132-157)
Camp. *Ev.* 3 (Owen 50); Bau. *Chr.* 3 (Scholder 3:185-188)
Lacrd. *Conf.* 47 (Poussielque 4:314)

şi pentru că în secolul al XIX-lea ştiinţa înlocuia cele şase zile ale relatării din Facere cu eoni; atît cei care învăţau o creaţie instantanee, cît şi cei ce învăţau acum o evoluţie graduală înţelegeau, de fapt, cele şase zile în mod alegoric. În viziunea biblică despre lume „ideea de Creator" era premisa fundamentală „a existenţei, da, a înseşi concepţiei privind existenţa materiei". Deşi doctrina creaţiei o implica în mod necesar pe cea despre Dumnezeu şi cele două doctrine erau inseparabil legate, nu erau totuşi identice, ca şi cînd creaţia ar fi fost atribuită „unei necesităţi a naturii de a demonstra bunătatea divină", nu „suveranităţii absolute". Această insistenţă pe suveranitatea şi libertatea lui Dumnezeu Creatorul căpătase, în istoria doctrinei creştine, încă din perioada patristică, forma definiţiei creaţiei drept „creaţie din nimic" (*creatio ex nihilo*), o acţiune divină liberă care a avut loc fără model, fără demiurg şi fără „colaborarea dintre Dumnezeu şi o anumită substanţă inferioară, coeternă lui Dumnezeu".

Tol. *Pan.* 1.15 (1720:40)
Tol. *Pan.* 1.4 (1720:8-9)
Vezi *infra*, pp. 275-276
Mac. *Prav. bog.* 72 (Tichon 1:417); Ub. *Int.* 1.1.38. int. (1886-I:672-673); Hdge. *Syst. Theol.* 2.7 (1981-II:123-124)
Mac. *Prav. bog.* 52 (Tichon 1:351)
Ub. *Int.* 1.1.38 (1886-I:696)
Mynst. *Pr.* 34 (1845-II:7)

John Toland, care se pare că a inventat cuvîntul *panteist*, criticase, în lucrarea sa *Pantheisticon*, din 1720, „creaţia din nimic" ca o teorie pe care nici cabaliştii evrei, nici filozofii greci nu o recunoşteau, dar a afirmat că „nu contrazice cosmogonia mozaică" atunci cînd Îl numeşte pe Dumnezeu „cauza eternă a lumii eterne". Alături de alte relatări biblice, această cosmogonie mozaică, descriind creaţia cerului şi a pămîntului şi structura lor continuă, era acum caracterizată drept mit, şi nu drept o relatare credibilă din punct de vedere ştiinţific a originii lumii şi a neamului omenesc. Exegeţii ortodocşi răsăriteni, romano-catolici şi protestanţi au apărat cu toţii istoricitatea relatării (sau a relatărilor) despre creaţie din primul capitol al Facerii; fără acesta, doctrinele creştine, de la cea despre îngeri şi păcatul originar pînă la înălţarea la cer a lui Hristos şi la revenirea Lui pentru a judeca lumea păreau în pericol.

Fac. 1,1
Trtn. *Inst.* 8.1.1 (1688-I:539)
Blms. *Rel.* 2 (Casanovas 5:7-8)
Vas. *Spir.* 8.19 (SC 17b:139)

O altă metodă de a face faţă acestei ameninţări era abolirea sau măcar estomparea distincţiei convenţionale teologice dintre creaţie şi providenţă. În mod tradiţional, *creaţie* fusese termenul care desemna întemeierea iniţială a universului din nimic „la început", în timp ce *providenţă* şi *purtare de grijă* defineau activitatea continuă a Creatorului de a susţine creaţia de la întemeierea ei: Dumnezeu este „Creator, Proniator şi Orînduitor al tuturor lucrurilor". Potrivit lui Vasile din Cezareea, citat de teologii răsăriteni moderni, „întreaga fire creată, şi lumea văzută,

şi tot ce este conceput în minte, nu poate să reziste fără grija şi providenţa lui Dumnezeu"; ca „Dumnezeu desăvîrşit al lumii", Dumnezeu era în acelaşi timp şi „Vindecătorul [ei] desăvîrşit". Se sugera acum că autenticul „conţinut al expresiei originare" a credinţei putea fi „dezvoltat din una din cele două doctrine", fie creaţia, fie providenţa, de vreme ce fiecare din ele, considerată în semnificaţia ei deplină, tinde să o facă pe cealaltă „irelevantă". În *Micul Catehism*, Luther explicase primul articol din Crezul Apostolic, „Cred într-unul Dumnezeu, Tatăl Atotţiitorul, Făcătorul cerului şi al pămîntului", dîndu-i sensul: „Cred că Dumnezeu m-a făcut pe mine şi toate creaturile" – nu din nimic, nici la început, ci printr-o „continuă creaţie" pe care dogmatica bisericească a preferat să o numească „purtare de grijă". Cu toate acestea, deşi putea fi de folos să se distingă între providenţa „specială" şi cea „generală" şi cu siguranţă „Biserica Ortodoxă le atribuia nu doar opera creatoare, ci şi pe cea providenţială tuturor persoanelor Sfintei Treimi", aceasta nu anula diferenţa dintre ele, de vreme ce „identificarea lor duce nu numai la confuzie, ci chiar la greşeală".

Mac. *Prav. bog.* 96 (Tichon 1:515)
Hrth. *Thrsk.* 2.1 (1895:27-28)
Schl. *Chr. Gl.* 38 (Redeker 1:190-193)
Symb. Apost. (Schaff 2:45)
Luth. *Kl. Kat.* 2.2 (*Bek.* 510)
Bush. *Nat.* 13 (1858:406-407)
Mac. *Prav. bog.* 100 (Tichon 1:529-530)
Drnr. *Syst.* 34 (1879-I:478-480)
Hdge. *Syst. Theol.* 1.11.1 (1981-I:578)

Chipul divin

Atît creaţia, cît şi providenţa erau expresii ale „iconomiei" şi „rînduielii" divine, afirmau teologii ortodocşi răsăriteni, dar aceasta se vedea mai ales în „chipul divin şi asemănarea din om". Potrivit tratatului atanasian *Despre întruparea Logosului*, Logosul în Treime era identificat cu „chipul divin, după care a fost creat omul. «Ce putea face atunci Dumnezeu?», întreba Sfîntul Atanasie, «sau ce se putea face altceva decît să se reînnoiască ceea ce era după chipul lui Dumnezeu, încît prin aceasta oamenii să fie în stare din nou să-L cunoască?». Dar cum se putea face aceasta decît prin prezenţa chipului însuşi al lui Dumnezeu, Mîntuitorul nostru Iisus Hristos?". Atanasie afirmase altundeva că, „deşi am fost făcuţi după chipul lui Dumnezeu şi sîntem numiţi chipul şi slava lui Dumnezeu", înţelesurile şi conţinuturile adevărate ale acestei numiri pot fi cunoscute numai prin considerarea Logosului drept „chipul şi slava adevărate ale lui Dumnezeu, care după aceea S-a făcut trup pentru noi, ca noi să putem dobîndi darul de a ne numi aşa". Teologii din secolul al XIX-lea citau astfel de declaraţii ale lui Atanasie pentru a arăta

Mac. *Prav. bog.* 120 (Tichon 1:597)
Hrth. *Es.* 45:18 (1883:418);
Mac. *Prav. bog.* 82 (Tichon 1:453-458)
At. *Inc.* 13 (Cross 19-21)
Mac. *Prav. bog.* 126 (Tichon 2:22)
At. *Ar.* 3.10 (*PG* 26:344)
Wlb. *Inc.* 3 (1849:73)

legătura strînsă dintre doctrina omului creat după chipul lui Dumnezeu şi doctrina Logosului drept chip divin după care a fost făcut omul. Ioan Damaschinul subliniase „înțelegerea" („τὸ νοερόν"), „voința liberă" („αὐτεξούσιον") şi „virtutea" („ἀρετή") ca fiind componentele chipului, iar definiția pe care o dădea celor trei continua să fie citată ca doctrină ortodoxă; chipul consta în rațiunea şi spiritul omului. Dar toate aceste calități şi-au găsit expresia deplină în Logos drept „chip substanțial al lui Dumnezeu", prin care se putea spune că „chipul umanității arhetipale" (*pervoobraznoe čelovečestvo*) are realitatea sa.

Ioan D. *Exp. fid.* 26 (Kotter 2:75-77)
Ier. Niž. *Uč.* T (1864:411); Hrth. *Thrsk.* 1.3 (1895:15)
Blach. *Log.* 1 (1882:15)
Feod. *Prav.* 3 (1860:72-73)
Slv. *Bogočlv.* 9 (Radlov 3:129)

Această legătură era din ce în ce mai importantă şi din alt motiv: „«Doctrina bisericească», potrivit Sfîntului Epifanie, «consideră că omul este creat, în general, după [chipul] divin; dar, cînd vine vorba despre chip, nu defineşte precis în care parte [a omului] poate fi găsit acesta»". De aceea, doctrina chipului divin nu era, în sensul tehnic strict al cuvîntului, o dogmă definită de Biserică. Existaseră anticipări ale doctrinei chipului lui Dumnezeu în gîndirea grecească. Dar povestirea creației din Cartea Facerii nu specificase conținutul chipului divin şi aşa rămăsese în tot Vechiul Testament, acesta fiind folosit, atît cît a fost, în argumentarea poruncilor etice, şi nu pentru clarificarea doctrinei despre om. În Noul Testament, la fel, utilizarea etică a conceptului a fost preponderentă, dar identificarea Logosului din Iisus Hristos cu „chipul lui Dumnezeu" în sensul originar şi etern al cuvîntului, chipul care existase mai înainte de creație şi de timp, a oferit în cele din urmă doctrinei Bisericii un conținut pentru afirmația că omul a fost după chipul divin. Teoria augustiniană conform căreia chipul după care a fost creat omul este chipul întregii Treimi şi, prin urmare, existau „urme ale Treimii" (*vestigia Trinitatis*) în sufletul uman şi-a găsit ecou şi în antropologia ortodoxă răsăriteană. Totuşi, după cum „o trecere în revistă a diferitelor confesiuni" cu privire la păcatul originar a descoperit o „gradație" în învățăturile lor, era posibil şi invers, să se discearnă o diferență confesională şi aici în privința continuității chipului, diferență care s-a dezvoltat în absența unei dogme explicite a Bisericii universale legate de chipul divin: teologii romano-catolici (şi într-o oarecare măsură şi cei ortodocşi răsăriteni) au invocat o distincție între chipul divin, care s-a păstrat după păcat, şi „starea naturii pure" (*pura naturalia*) de dinainte de cădere, ce s-a pierdut, în timp ce teologii protestanți înclinau să „învețe că chipul divin [care consta în] sfințenie

Slv. *Bogočlv.* 10 (Radlov 3:138)
Epif. *Haer.* 70.2.3-4 (*GCS* 37:234)
Mac. *Prav. bog.* 82 (Tichon 1:454)
Bau. *D. G.* 46 (1858:178-179)
Döll. *Heid. Jud.* 5.1 (1857:287)
Fac. 1,26-27
Fac. 9,6
1Cor. 11,7; Iac. 3,9
2Cor. 4,4; Col. 1,15; Evr. 1,3
Makr. *Herm.* Col. 1,15 (1891:2028-2029)
Vezi vol. 3, pp. 50-51
Makr. *Anth.* 9 (1882:134)
Kierk. *Begr. Ang.* 1.1 (Drachmann 4:298-299)
Andrts. *Dok. symb.* 2.5.1 (1901:136-141)
Mhlr. *Symb.* 2.5 (Geiselmann 57-63)

şi dreptate, era legat strîns de natura umană înainte de cădere", dar că aceasta s-a pierdut prin căderea lui Adam

Mar. *Inst. symb.* 21 (1825:34)

şi a Evei.

Toate acestea au căpătat o deosebită importanţă în secolul al XIX-lea, întrucît doctrina creării speciale a omului avea consecinţe teologice mai serioase decît cele ale doctrinei creaţiei ca atare, fiind strîns legată nu numai de

Vezi *infra*, pp. 275-276

doctrina inspiraţiei Scripturii, la fel cum era şi creaţia, ci şi de doctrina păcatului originar şi cea a harului, ca şi de

Ub. *Int.* 1.1.38 (1886-I:696)

instituirea divină a căsătoriei în Grădina Edenului – şi,

Blach. *Log.* 9 (1882:102-103)

desigur, de doctrina întrupării Logosului ca „om univer-

Vezi vol. 2, pp. 60-65

sal". Omul este, după cum învăţaseră teologii creştini

Vezi vol. 2, p. 112
Mac. *Prav. bog.* 76 (Tichon 1:427)

multă vreme, un „microcosmos", pentru că, potrivit relatării Vechiului Testament, întreaga lucrare a creaţiei divine

Hfmnn. *Enc.* 2.1.2 (Bestmann 194)

îşi atinsese apogeul prin crearea omului după chipul divin în a şasea şi ultima zi. Acum „această relatare despre

Clrk. *Darw.* (1873:10)

originea omului" după chipul şi asemănarea divine era însă pusă în faţa unei alternative la viziunea creştină despre lume, în diverse „credinţe ciudate despre originea

Tor. *Car.* 2.2 (1779-II:67)

omului". „Prin cuvîntul *chip*", se afirma într-un răspuns creştin, „sînt înţelese atributele naturale ale lui Dumnezeu, prin care omul se aseamănă Creatorului său. Prin cuvîntul *asemănare* se înţelege asemănarea cu atributele

Clrk. *Darw.* (1873:2-4)

morale ale lui Dumnezeu, conforme cu natura divină". Datorită doctrinei creaţiei după chipul divin, „nu există şi nici nu poate exista o poziţie mediană între umanitate şi

Bush. *Nat.* 3 (1858:80)

nonumanitate" ; nu putea exista o verigă lipsă.

Wilb. *Pr. Vw.* 5; 4 (1798:252; 152)

Cînd William Wilberforce, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, a rezumat doctrina creaţiei omului ca fiind o creaţie în care am fost „făcuţi la început după chipul lui

Amrt. *Theol. eclec.* 7.16 (1752-2-II:10); Terst. *Abr.* 1.8.8-10 (Becher 2:94-95); Wsly. *Serm.* 1. int. 1 (Baker 1:117)

Dumnezeu şi încă purtăm unele semne şterse ale înaltei noastre origini", el a continuat preocuparea din secolul său legată de semnificaţia chipului divin. Chipul consta

Felb. *Hnd.* 1 (1799:3)

în superioritatea faţă de restului creaţiei, în trupul ome-

Marc. *Inst.* 21.2.3 (Tomassini 3:315); Drnd. *Fid. vind.* 2.14 (1709:243-245)
Brnt. *Art. XXXIX.* 9 (1700:110)
Bec. Lóp. *Sab. prod.* 1 (1752:8); Mēn. *Did.* 2.3 (Blantēs 119)
Wsly. *Serm.* 5.1.1 (Baker 1:184)

nesc, dar mai mult decît în trupul omenesc, de vreme ce implica unicitatea sufletului între toate celelalte creaturi pămînteşti şi reflectarea de către acesta a înseşi Treimii persoanelor Dumnezeirii, „o nestricăcioasă imagine a Dumnezeului slavei" şi chip al dragostei divine. În acord cu aceste idei din secolul al XVIII-lea, o declaraţie reprezentativă din secolul al XIX-lea despre chipul divin îl descria

Kol. *Káz.* 2.15 (1844:199)

drept cel prin care Dumnezeu a „împodobit omul cu cel

Hdge. *Syst. Theol.* 2.5.2 (1981-II:96-99); Spen. *Bed.* 1.1.30 (Canstein 1:193-195); Slv. *Duch. osn.* 1. int. (Radlov 3:274)

mai înzestrat trup din toată creaţia, l-a dăruit cu raţiune, liber-arbitru, conştiinţă şi suflet nemuritor". Chipul nu consta numai în raţiunea umană sau în responsabilitatea

Vezi vol. 4, pp. 184-189

Blms. *Prot.* 11; 23 (Casanovas 4:103; 234-236)
Blms. *Rel.* 11 (Casanovas 5:16)

Fil. *Sl.* 52 (*Soč. Fil.* 2:69)
At. Par. *Epit.* 2.2.6 (1806:253-254)
Slv. *Rus. égl.* 3.7 (Rouleau 263)

Döll. *Heid. Jud.* 10.3.3 (1857:827)

morală, ci în amîndouă. Negarea libertăţii voinţei umane, pe care teologia romano-catolică a continuat să o denunţe ca pe una dintre „greşelile capitale" ale lui Luther şi Calvin, conducea la o negare a creaţiei după chipul lui Dumnezeu. Deşi Dumnezeu stăpîneşte asupra omului la fel ca şi asupra celorlalte creaturi, în cazul omului „l-a făcut pe acesta în mod individual al Său, pecetluindu-l cu pecetea Sa, chipul Lui", care l-a făcut pe om împăratul creaţiei şi i-a dăruit suveranitate şi libertate. Întrucît Făcătorul cerului şi al pămîntului, Creatorul a toate după chipul Căruia a fost plămădită omenirea, este, potrivit învăţăturii biblice, un Dumnezeu personal, chipul dumnezeiesc trebuia să fie reflectat şi de personalitatea umană.

Mnkn. *Bl.* 23 (1828:281)

Fapte 17,26
Mac. *Prav. bog.* 87 (Tichon 1:478)

Fil. *Sl.* 24 (*Soč. Fil.* 1:177)
Fac. 2,7 (AV)

Clrdge. *Ref.* 1.9 (Shedd 1:119-120)

Vezi vol. 1, pp. 289-339
Lacrd. *Conf.* 60 (Poussielque 5:222)

Kierk. *Begr. Ang.* 1.3 (Drachmann 4:307)

Din versiunea biblică a „obîrşiei omului", care constă în creaţia lui Adam şi a Evei după chipul divin ca strămoşi comuni ai întregii umanităţi şi, prin urmare, în obîrşia întregului neam omenesc din ei, rezultă că omenirea nu are o origine multiplă, ci o singură rasă, de vreme ce, după cum declara apostolul Pavel, Dumnezeu „a făcut dintr-un sînge tot neamul omenesc, ca să locuiască peste toată faţa pămîntului". În această stare primordială, „Adam şi Eva erau desăvîrşiţi şi la trup, şi la suflet". Natura umană, ca „templu al lui Dumnezeu", era „curată... şi binecuvîntată, căci chipul lui Dumnezeu era întipărit în ea". Cuvintele din relatarea creaţiei : „şi s-a făcut omul fiinţă vie" arată clar că omul „nu doar o avea, ci s-a făcut. Era fiinţa sa normală, cel mai intim eu, omul din om". Aşa cum învăţa doctrina augustiniană a naturii şi harului, Adam şi Eva avuseseră harul divin în „îmbinare" (*concours*) cu natura. Totuşi, cu cît prezentau interpreţii povestirii creaţiei mai extravagant slava cu care Adam a fost împodobit cînd a primit chipul lui Dumnezeu, „cu atît mai inexplicabil devenea faptul că a putut păcătui" şi cu atît mai incredibilă întreaga relatare biblică, atît a creaţiei, cît şi a căderii.

Hdge. *Syst. Theol.* 2.7 (1981-II:123-124)

Wilb. *Pr. Vw.* 2 (1798:21)

Krth. *Cons. Ref.* 9 (1871:365-366)

Mac. *Prav. bog.* 93 (Tichon 1:507-512)

Pentru oficialii doctrinei ortodoxe era însă clar şi necesar „că relatarea încercării şi a căderii omului nu este nici alegorie, nici mit, ci o istorisire adevărată". Considerau afirmaţia legată de stricăciunea adusă de păcat „în special baza şi temelia creştinătăţii", pentru că îl plasa pe om – în natură, în istorie sau în har – între Dumnezeu Creatorul şi Hristos Răscumpărătorul. Cu toate că se simţeau în stare să prezinte această viziune a căderii şi a păcatului originar („păcatul ereditar", cum e numit în multe limbi) în toate aspectele ei ca aparţinînd tradiţiei doctrinale creştine răsăritene şi apusene, erudiţia istorică a vremii

dezvăluia că pînă şi în privinţa acestei doctrine părea să existe mai puţin consens în vechea tradiţie doctrinală decît în legătură cu unele care acum erau controversate de moştenitorii tradiţiei. După cum afirmaseră oponenţii lui Augustin, explicaţia sa privind păcatul originar fusese o inovaţie teologică; astfel, conform unui istoric ortodox grec, atît Augustin, cît şi Pelagius se lăsaseră purtaţi în controversa lor pe tema păcatului şi harului în „totală antiteză şi exagerare extremă". Spre deosebire de Augustin, Părinţii Bisericii greceşti, argumentînd „împotriva fatalismului viziunii păgîne asupra lumii" şi a înţelegerii dualiste a păcatului originar în gnosticism, făcuseră din apărarea liberului-arbitru un corolar necesar şi primordial al chipului divin. Cînd ucenicii reformatorilor au împins exegeza lui Augustin (şi Luther) la cuvintele psalmului „că iată întru fărădelegi m-am zămislit şi în păcate m-a născut maica mea" la extrema dezbaterii pe marginea întrebării dacă, drept consecinţă a greşelii, păcatul originar a devenit parte a „esenţei" naturii umane sau a fost un „accident", nu mai discutau un punct de doctrină biblică, ci intraseră pe tărîmul metafizicii greceşti.

Newm. *Dev.* 1. int. 16 (Harrold 20)
Vezi vol. 1, p. 329
Rtl. *Unt.* 2.35 (Ruhbach 35)
Krks. *Ekkl. Hist.* 95 (1897-I:300)
Thom. *Chr.* 30 (1856-1:375)
Döll. *Gnos.* 11 (1890:163-164)
Döll. *Ref.* 3 (1846-III:31)
Ps. 50,6
Döll. *Ref.* 3 (1846-III:490)

În multe feluri, implicaţiile ipotezei evoluţioniste reprezentau un pericol şi mai mare pentru doctrina păcatului originar decît pentru doctrina creaţiei după chipul divin. Chiar şi cei care nu acceptau istoricitatea literală a relatării din primul capitol al Facerii doreau să păstreze originea comună a neamului omenesc. Deşi afirmaţia lui Pavel către atenieni conform căreia Dumnezeu „a făcut dintr-un sînge [adică din Adam] tot neamul omenesc" fusese folosită pentru a demonstra că întregul neam omenesc se trage dintr-o singură pereche de părinţi, alt pasaj, „toţi au păcătuit în el [Adam]", devenise, în special datorită speculaţiilor lui Augustin, *locus classicus* pentru argumentarea transmiterii păcatului omenesc printr-o singură pereche de părinţi. De aceea, răspunsurile creştine la evoluţionism, din secolul al XIX-lea, care aveau tendinţa de a face din autoritatea şi inspiraţia Scripturii problema primordială cînd se puneau în discuţie originea speciilor şi chiar obîrşia omului, au localizat în cele din urmă ameninţarea fundamentală aici, în doctrina căderii şi a păcatului originar. Rezumatul de referinţă din secolul XX al acestor răspunsuri din secolul al XIX-lea, enciclica lui Pius al XII-lea *Humani generis*, din 1950, respingea „poligenismul", sugestia că „«Adam» înseamnă un fel de mulţime a protopărinţilor", bazîndu-se aproape exclusiv pe

Vezi vol. 4, pp. 201-204
Rtl. *Theol. Met.* 6 (1887:55-65); Pus. *Hist.* 1 (1828-1:10-11; 35)
Holb. *Evol. Scr.* 8 (1892:253-254)
Fapte 17,26
Rom. 5,12
Vezi vol. 1, pp. 309-310
Vezi *infra*, pp. 323-325

fundamentele specifice potrivit cărora „este imposibil de înţeles cum o astfel de afirmaţie poate fi conformă celor expuse de izvoarele adevărului revelat şi actele magisteriumului Bisericii referitor la păcatul originar, ce provine dintr-un păcat care a fost cu adevărat săvîrşit de un singur Adam".

Pi. XII. *Hum. gen.* (*AAS* 42:576)

Pentru „magisteriul" Bisericii Romano-Catolice, unul dintre pericolele majore din orice punct de vedere care părea că neagă doctrina augustiniană a păcatului originar era ameninţarea că prin aceasta întreaga structură a doctrinei mariologice a Bisericii era subminată. Cu toate că ortodoxia răsăriteană şi protestantismul continuau să se opună imaculatei concepţii a Fecioarei Maria pe baza faptului că afirmaţia biblică „Toţi au păcătuit" nu implica nici o excepţie în afară de Hristos Însuşi, această doctrină a devenit în cele din urmă oficială în 1854, prin contribuţia papei Pius al IX-lea: „La început şi înainte de veacuri" Dumnezeu a ales-o pe Fecioara Maria să fie Maica lui Hristos şi de aceea „preabinecuvîntata Fecioară Maria a fost păzită din prima clipă a concepţiei ei, prin harul special şi prin binecuvîntarea lui Dumnezeu atotputernicul şi în baza meritelor lui Iisus Hristos, Mîntuitorul neamului omenesc, neatinsă de orice pată a vinei originare". Doctrina imaculatei concepţii, aşa cum fusese elaborată în Evul Mediu tîrziu în primul rînd prin teologia lui Duns Scotus şi cum devenise „obişnuită încă din vremea lui Scotus", se străduia să păstreze unitatea a două învăţături augustiniene: universalitatea păcatului originar produs prin căderea lui Adam şi a Evei şi privilegiul excepţional al Mariei. Promulgarea sa de către Conciliul de la Basel-Ferrara-Florenţa fusese negată nu pe motive concrete legate de doctrina ca atare, ci pe baze procedurale, legate de statutul schismatic pe care îl avea conciliul cînd a legiferat această doctrină. Ea continuase să se bucure de loialitatea şi evlavia credincioşilor; acum părea necesar să fie proclamată oficială, mai presus de orice îndoială, atît pentru a apăra, împotriva duşmanilor bisericeşti şi politici, autoritatea papei de a defini doctrine, cît şi datorită atacurilor contemporane la adresa întregului sistem augustinian referitor la păcat şi har.

Chom. *Crk.* 9 (Karsavin 38); Andrts. *Symb.* 2.6 (Regopoulos 201-202); Grnvg. *Pr.* 12.iii.1837 (Thodberg 10:151-158)

Rom. 3,23

Krks. *Antipap.* 2 (1893:43-44)

Pi. IX. *Ineff.* (*Pii IX Acta* 1:616)

Vezi vol. 3, pp. 100-101; 197; vol. 4, pp. 89-101; 331-332

Hno. *Theol.* 5. pr.; 6.2.2.1 (1785-V:A2r; VI:408)

Vezi vol. 1, p. 323

Vezi vol. 4, pp. 95-96

Vezi *infra*, pp. 279-283

Pentru tot mai mulţi, nu numai din rîndurile romano-catolicilor, devenea evident că atît doctrina chipului divin, cît şi cea a căderii omului se dezvoltaseră istoric – iar acum trebuiau să fie formulate teologic –, nu aprioric faţă de doctrina creaţiei, ci *a posteriori* doctrinelor întrupării

Dmls. *Arch.* 2.3 (1865:80-85)

Kbl. *Oc.* 3 (Pusey 137)

Wilb. *Pr. Vw.* 7 (1798:310)
Jam. *Sac. Hist.* 3.4 (1802-II:102)
Or. *Cels.* 6.63 (*GCS* 3:133-134)

Thom. *Chr.* 24 (1856-I:225)

Schl. *Chr. Gl.* 93 (Redeker 2:34-43);
Bau. *Vers.* 3.2 (1838:619-627)

Grnvg. *Pr.* 26.xii.1825; 8.v.1823; 11.iv.1823 (Thodberg 4:49; 1:259; 2:167)

Lid. *Div.* 6 (1867:475-476)
Ces. *V. Ges. Cr.* 14 (1830:282)

Ces. *V. Ges. Cr.* 2 (1830:38)
Ces. *V. Ges. Cr.* 2 (1830:27);
Lacrd. *Conf.* 6.3 (Poussielque 6:232)

Blach. *Log.* 15 (1882:189)

Vezi vol. 4, pp. 79-80

Thom. *Chr.* 28; 34 (1856-I:261-269; II:2-3);
Marc. *Inst.* 22.12.1 (Tomassini 4:81-83)

Grnvg. *Chr. Brnlr.* 11 (Begtrup 9:433)

Mac. *Prav. bog.* 132 (Tichon 2:42-43)

Schl. *Chr. Gl.* 22 (Redeker 1:129-134)

Fil. *Star.* 4 (1855:67-84);
Mac. *Rask.* 1.4 (1858:84-88)

şi mîntuirii: chipul consta în „bunătatea supranaturală, asemenea celei pe care Domnul o restaurează în noi prin harul Său"; iar „vina păcatului" putea fi estimată corect doar prin „satisfacţia scumpă ce a fost cerută pentru a o răscumpăra", ceea ce era „cea mai evidentă demonstraţie" a sfinţeniei şi dreptăţii divine din întreaga istorie a lumii. Aşa cum susţinuse deja Origen împotriva lui Celsus, era esenţială distincţia „dintre ce este «după chipul lui Dumnezeu» şi chipul Său... Chipul lui Dumnezeu este întîiul născut al întregii creaţii, însuşi Logosul şi adevărul". Omul a fost creat după „chipul divin" (*Ebenbild Gottes*), dar Logosul, drept chip divin, a fost „chipul primordial" (*Urbild*) şi, în această calitate, „chipul ideal" şi „chipul veşnic al lui Dumnezeu". Omul era „cea mai înaltă culme din universul vizibil", dar Hristos, ca Logos, era „chipul real al lui Dumnezeu, oglindirea lui Dumnezeu în propria minte, prezentă veşnic în El". Chipul lui Dumnezeu luase trup din Fecioara Maria. Aşadar, opera de mîntuire a realizat mult mai mult decît o simplă restabilire a „dreptăţii originare" ce fusese dată la creaţie; mîntuirea a oferit o participare la dumnezeiasca fire însăşi. „Învierea din morţi a Domnului nostru Iisus Hristos", spunea un predicator ortodox răsăritean, dezvăluise taina voii lui Dumnezeu „pentru mîntuirea şi îndumnezeirea omului". Această discuţie referitoare la mîntuire ca „îndumnezeire" a reuşit încă o dată, ca şi în epocile anterioare, să producă speculaţii, fără a reuşi nici de data aceasta să stabilească dacă ar fi existat sau nu o încarnare a Fiului lui Dumnezeu în cazul în care nu s-ar fi produs căderea în păcat.

Mai puţin controversată a fost insistenţa asupra faptului că, deşi căderea în păcat a făcut întruparea necesară, chipul divin din om a fost cel care a făcut-o posibilă. De aceea, „ereziile naturale" ale doctrinei despre Hristos puteau fi descrise nu doar în mod convenţional drept cele care (cum a fost cazul arianismului) au negat divinitatea Sa completă şi cele ce au negat omenitatea Sa (ca în cazul apolinarismului), ci şi drept cele care păreau a-L face pe Hristos inutil (cazul pelagianismului) şi cele ce păreau a face prezenţa Lui imposibilă (inclusiv maniheismul şi panteismul). Chiar şi în spatele disputelor neînsemnate dintre ortodoxia rusă şi mişcarea rascolnicilor pe tema manierei corecte de a pronunţa numele „Iisus" se află preocuparea de a identifica relaţia corectă a individului şi a Bisericii cu El. Augustin, care a formulat doctrina păcatului originar, a văzut în chipul divin premisa indispensabilă

Aug. *Vera relig.* 44.82 (*CCSL* 32:241-242); Wlb. *Inc.* 6 (1849:169)

a mîntuirii şi a revelaţiei. Asumîndu-şi natura umană prin întrupare, Logosul nu a venit într-un mediu străin, ci în unul pe care îl pregătise deja, prin actul creaţiei după chipul divin, pentru a locui în el. În calitate de chip divin în persoană, El a fost călăuza către natura lui Dumnezeu. Dumnezeu-omul a fost Al Doilea Adam.

Thom. *Chr.* 37 (1856-II:57)
Bush. *Vic. Sac.* 1.2 (1866:73); Iv. *Gd. Kn.* 9 (1887:187)
Slv. *Bogočlv.* 11/12 (Radlov 3:151)

Kbl. *Spir.* 89 (Wilson 163)

În timp ce evlavia creştină nu făcea distincţie între natura divină şi cea umană ale lui Hristos, doctrina naturii Sale divine părea că este în pericol. Întrebarea familiară din Evanghelie „Ce vi se pare despre Hristos?" era încă, la fel ca înainte, „în realitate cea mai dificilă dintre toate".

Mt. 22,42
Kierk. *Syg. Dd.* 2.2.3 (Drachmann 11:240)

Depăşind cu mult sugestiile tentante ale predecesorilor săi, David Friedrich Strauss i-a criticat, în special pe Schleiermacher, pentru că nu au reuşit să cadă de acord asupra elementelor de „mit" care apăreau în centrul, nu la periferia descrierii lui Iisus din Evanghelii. Scriitorii Noului Testament, spunea Strauss, „povestesc despre El în primul rînd lucruri care sînt supranaturale, dar noi putem accepta, tot în legătură cu El, numai ceea ce este natural".

Strss. *Chr.* 3 (Geischer 99-100)

De vreme ce astfel de pasaje „supranaturale" erau chiar cele care au servit dogmei Bisericii ca fundamente pentru hristologia ortodoxă, axarea erudiţilor secolului al XIX-lea pe aspectele istorice şi literare în studierea Evangheliilor a ridicat inevitabil probleme de ordin teologic şi doctrinal, cu mult înainte ca problema specială a „erorii eshatologice" din învăţăturile lui Iisus să se impună atenţiei.

Vezi *infra*, pp. 259-260

Indiferent care i-au fost intenţiile polemice originare, critica apostolului Pavel faţă de „cunoaşterea lui Iisus după trup" li se aplica tuturor celor ce acum „elimină atît dumnezeirea lui Hristos, cît şi adevărul răscumpărării aduse de El dintr-o lovitură".

Bau. *Chrpart.* (Scholder 1:37)
2Cor. 5,16
Jam. *McGl.* 3 (1787:80)

În acelaşi timp, Hristos trebuia văzut ca revelarea nu doar a lui Dumnezeu către om, ci şi a omului către om: „El spune: «Acum vezi ce înseamnă a fi fiinţă umană»". Doctrina ortodoxă a preexistenţei, chenozei şi preaslăvirii continua să fie modul normativ de interpretare a hristologiei Noului Testament în majoritatea Bisericilor, iar realitatea chenozei impunea reafirmarea doctrinei conciliare potrivit căreia în Hristos nu existase numai o voinţă divină, ci şi o voinţă umană distinctă şi liberă.

Kierk. *Syg. Dd.* 2.2.3 (Drachmann 11:237)
Vezi vol. 1, pp. 267-277
Lid. *Div.* 6 (1867:472-475); Jam. *McGl.* 4 (1787:115-119)
Slv. *Bogočlv.* 11/12 (Radlov 3:156)

Însă la unii teologi „chenoza", înţeleasă ca un concept al „autolimitării divinului", era dusă pînă la un punct care părea că atribuie suferinţa şi moartea lui Hristos atît naturii Sale divine, cît şi celei umane, punînd astfel în pericol presupoziţiile dogmatice privind caracterul absolut şi impasibil al lui

Thom. *Chr.* 40 (1856-II:141)
Drnr. *Pers. Chr.* 3.2.C (1845-II:1261-1266)
Vezi vol. 1, pp. 74-76

Slv. Bogočlv. 11/12 (Radlov 3:151)

Mên. Did. 1.7 (Blantês 71)

Kierk. Begr. Ang. 1.2 (Drachmann 4:305)

Thom. Chr. 20 (1856-I:186); Vnzi. Rec. 1.6 (1864-I:45)

Dry. Apol. 1.2.3.18 (1838-I:170-171)

Clrdge. Ref. 1.20 (Shedd 1:125)

Mhlr. Ges. Schr. 1.3 (1839-I:138)

Thom. Chr. 53 (1856-III:52) Vezi vol. 3, pp. 157-171

Wilb. Pr. Vw. 2 (1798:46)

Wilb. Pr. Vw. 5 (1798:247)

Thom. Chr. 51 (1856-III:22)

Blach. Log. 14 (1882:162)

Döll. Heid. Jud. 7.4 (1857:532)

Jam. MqGl. 1 (1787:13)

Ces. V. Ges. Cr. 12 (1830:246)

Dumnezeu. În concepţia paulină despre Hristos ca al doilea Adam părea că există un paralelism care făcea posibilă îndreptăţirea „chipului dublu" al lui Dumnezeu în om, aşa cum era reprezentat de paradis şi de cruce; dar interpretările acestui paralelism sub forma unei „doctrine potrivit căreia cele două chipuri corespund unul altuia" au condus la o avertizare împotriva acestei teorii ce „nu explică nimic, ci încurcă totul". Mai mult, era necesar să se înceapă cu Hristos Logosul drept „chip primordial al omului" şi apoi să se continue, aşa cum făcuseră Irineu şi alţi Părinţi ai Bisericii precum Grigorie de Nyssa, cu interpretarea „mîntuirii ca reînnoire [a omului] după acest chip". Într-o stare nedecăzută [a omului] revelaţia ar fi fost necesară pentru a împărtăşi cunoaşterea lui Dumnezeu, dar în starea de după cădere avea un nou scop în plus: să contracareze păcatul şi să acorde mîntuirea.

Ca intervenţie a lui Dumnezeu în viaţa omului şi în istorie, iar apoi ca „lucrare a omului", această „intenţie de a modela mintea umană din nou după chipul divin" stătea în centrul doctrinei şi vieţii creştine, aşa cum o arătase iniţiativa lui Anselm legată de „credinţă în căutarea înţelegerii". Deşi era posibil să se spună, într-un sens, „că întruparea însăşi este deja întemeierea (*Herstellung*) frăţiei cu Dumnezeu", întruparea nu era „reîntemeierea" (*Wiederherstellung*) acestei frăţii, care survine numai prin mîntuire şi împăcare, după cum, o dată în plus, arătaseră speculaţiile lui Anselm din *De ce S-a făcut Dumnezeu om*. Exponenţii „schemei [anselmice] a mîntuirii prin răscumpărarea lui Hristos" l-au urmat, arătînd existenţa unei corelaţii între păcat şi mîntuire. În consecinţă, după cum insistase şi Anselm, o simplă „amnistie" nu era un mod de a ierta păcatele potrivit pentru un Dumnezeu drept, deoarece Dumnezeu nu-Şi putea contrazice propria dreptate, care este chiar natura Sa; păgînismul recunoscuse deja necesitatea jertfelor pentru răscumpărare. Era „necesar pentru întreaga noastră credinţă şi nădejde" să se facă distincţie între relaţia pe care Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu, o are cu Tatăl, potrivit căreia „El este dintotdeauna subiectul bucuriei Tatălui", şi relaţia pe care a avut-o „atît timp cît a purtat păcatele noastre", potrivit căreia „a fost, în locul nostru, subiectul mîniei Sale".

Astfel, Dumnezeu a poruncit moartea Fiului Său preaiubit. Chiar şi teologii (sau în special ei) care nu au vrut să fie consideraţi susţinători ai tradiţiei medievale şi anselmice sau a vreunei tradiţii postbiblice puteau afirma:

Camp. *Prcl.* 19.i.1837 (1875:267); Camp. *Syst.* 10 (1859:21-30)

„Faptul că moartea sau jertfa lui Hristos este cea mai însemnată jertfă pentru păcat şi singura jertfă pentru păcat e o doctrină cardinală a protestantismului". Teologii romano-catolici au criticat doctrina Reformei despre îndreptăţire ca imputare pe motiv că alterase în mod esenţial doctrina mîntuirii ca satisfacţie; în expunerea lor legată de „dreptatea credinţei", teologii ortodocşi răsăriteni au criticat-o pornind de la faptul că nu a reuşit să facă distincţia între „prima îndreptăţire", care vine numai din credinţa în meritul lui Hristos, şi „îndreptăţirea" de la Judecata de Apoi, ce se va baza pe fapte şi pe credinţă, de vreme ce credinţa fără fapte va fi inutilă atunci. Totuşi, în opoziţie faţă de respingerea sociniană a doctrinei satisfacţiei substitutive prin moartea lui Hristos, teologii romano-catolici şi cei ortodocşi răsăriteni puteau încă să declare ca fiind un consens ecumenic faptul că „tot restul creştinătăţii", romano-catolici, ortodocşi răsăriteni sau protestanţi, refuză să se mulţumească cu ideea că „mîntuirea" prin moartea lui Hristos a fost doar „metaforică, nu reală sau adevărată".

Vezi vol. 4, pp. 208-209; 288-289

Döll. *Ref.* 3 (1846-III:80)
Dmls. *Arch.* 3.2.1.1 (1865:126-141)

Makr. *Herm.* Iac. 2,14 (1891:2339); Blach. *Log.* 2 (1882:22-46)

Vezi vol. 4, pp. 351-352

Marc. *Inst.* 25.2 (Tomassini 4:276); Fil. *Ent.* (Sondakoff 8)

Cu toate acestea, cea mai neobişnuită caracteristică a discuţiilor despre mîntuirea prin crucea lui Hristos, din secolul al XIX-lea, era sentimentul împărtăşit de mulţi că, „dacă Hristos ar fi murit doar pentru a regla un cont sau o pedeapsă... ar trebui ca sufletul să fie foarte nemulţumit, cel puţin de atitudinea lui Dumnezeu, şi chiar să simtă o undă de repulsie" şi „de dispreţ". Unii au mers atît de departe încît au afirmat că doctrina ortodoxă a răscumpărării prin moartea lui Hristos „privează moartea Lui de interes, slăbeşte compasiunea noastră faţă de suferinţele Sale şi, dintre toate, stimulează cel mai puţin dragostea faţă de Hristos". Se percepea faptul că atenţia acordată de Părinţi şi de conciliile Bisericii Treimii şi persoanei lui Hristos cauzase neglijarea doctrinelor soteriologice – cu excepţia unei încercări a lui Anselm – pe parcursul dezvoltării doctrinei creştine şi faptul că ele îşi revendicau locul abia acum. În ciuda definiţiei convenţionale a jertfei ca „substituire şi pedepsire a celui nevinovat în locul celui vinovat", explicaţia lui Anselm referitoare la tranzacţia implicată de mîntuire a ajuns subiect al criticilor datorită preocupării sale „juridice" excesive faţă de satisfacerea dreptăţii divine: dragostea divină nu a intrat în calculele lui Anselm decît la sfîrşit. O astfel de teorie a mîntuirii ignora şi contextul polemic al reliefării de către Pavel a morţii lui Hristos. Încercările anterioare de a

Bush. *Vic. Sac.* int. (1866:30)
Chan. *Calv.* (AUA 459)

Chan. *Un. Chr.* 2 (AUA 375)

Klfth. *D. G.* 37 (1839:87)

Jam. *Sac. Hist.* 3.13 (1802-II:349)

Slv. *Bogočlv.* 11/12 (Radlov 3:150-151)

Bau. *Vers.* 1.2.1 (1838:169)

Bau. *Christpart.* (Scholder 1:71)

formula o doctrină a răscumpărării, cum a fost cea a lui Origen, împotriva căreia fuseseră îndreptate criticile lui Anselm, au dovedit, la o analiză mai atentă, că au expus mesajul evanghelic mai fidel decît se presupusese. Deși Anselm a luat în calcul dogma ortodoxă a celor două naturi în Hristos în construcția sa referitoare la semnificația răscumpărării, Părinții Bisericii abordaseră problema într-o manieră opusă: „Hristos cel răstignit este prima doctrină propovăduită; cunoașterea dumnezeirii Domnului nostru ajunge să o învețe toată lumea".

Thom. *Chr.* 59 (1856-III:189-198)

Wms. *Res.* 4.13 (*Tr. Tms.* 87:38)

Nu a existat probabil nici o revizuire a acestei doctrine mai serioasă în examinarea ei istorică și întemeierea exegetică sau mai influentă în propunerea unei alternative la teoria anselmică decît cea a lui Albrect Ritschl, a cărui lucrare în trei volume *Doctrina creștină a îndreptățirii și împăcării* – primul volum dedicat istoriei, al doilea exegezei biblice, iar al treilea teologiei sistematice –, constituită ca o dogmatică scrisă din perspectiva îndreptățirii și a împăcării.

Rtl. *Recht.* 1.4.21 (1882-I:141-145)

Ordinea celor două doctrine în titlu este semnificativă: Ritschl credea că el este cel ce recuperează centralitatea doctrinei Reformei despre îndreptățirea prin credință ca fundament pentru orice doctrină a împăcării și răscumpărării, punîndu-le în legătură invers, așa cum făcuse dogmatica protestantă clasică, a subordonat învățătura reformatorilor despre îndreptățirea teoriei medievale anselmice a împăcării.

Rtl. *Recht.* 1.6 (1882-I:256-346)

Această teorie nu ar fi trebuit să fie acceptată atît de ușor cum o făcuseră succesorii reformatorilor (deși nu era cazul reformatorilor înșiși). Nu numai că ea conținea, „pe lîngă afirmații despre valoarea mîntuitoare a morții lui Hristos, aranjate după schema conceptului de *jertfă*, și alte cîteva din epistolele apostolice care nu au legătură cu acest mod de a vedea moartea Lui", ci folosirea ideii de jertfă în epistolele pauline nu trebuia interpretată ca și cînd „Pavel ar fi intenționat să promulge o dogmă". Mai curînd, așa cum Biserica învățase de mult, Hristos trebuia privit ca jertfă și ca preot. De aceea, „supoziția anselmică a unei antiteze între harul sau dragostea lui Dumnezeu și dreptatea Sa, care în relație cu omenirea păcătoasă ar conduce la o contradicție ce trebuie rezolvată prin lucrarea lui Hristos, este nebiblică".

Rtl. *Recht.* 2.3.29 (1882-II:246)
Gal. 1,4; Ef. 5,2
Rtl. *Recht.* 2.3.27 (1882-II:228)
Vezi vol. 3, p. 165
Rtl. *Unt.* 2.50 (Ruhbach 43-44)

Rtl. *Recht.* 3.6.50 (1882-III:438)

Progresul împărăţiei

Vezi vol. 4, pp. 182-197
Rtl. *Recht.* 2.1.5 (1882-II:26-34); Söd. *Und.* 1 (1933:4)
Rtl. *Recht.* 2.4.33 (1882-II:296)

Albrecht Ritschl propusese înlocuirea schemei anselmice a împăcării şi îndreptăţirii, aşa cum erau aceste doctrine învăţate – şi în această ordine, cu împăcarea obiectivă urmată de îndreptăţirea subiectivă – şi de protestanţi, şi de romano-catolici (în ciuda diferenţelor dintre ei în privinţa doctrinelor îndreptăţirii prin credinţă şi a îndreptăţirii prin credinţă şi fapte bune), cu redescoperirea semnificaţiei centrale a „proclamării [originare] a împărăţiei lui Dumnezeu", ce era „ideea dominantă a lui Iisus" în evangheliile sinoptice, deşi lipsea din epistolele Noului Testament: nu proclamarea îndreptăţirii sau a împăcării ori, în ultimă instanţă, a mîntuirii (aşa cum fuseseră acestea trei înţelese în mod tradiţional de toate Bisericile), ci stăpînirea lui Dumnezeu. Concentrîndu-se asupra împărăţiei lui Dumnezeu şi făcînd eforturi pentru a recupera această idee ca temă doctrinală, Ritschl reflecta o preocupare ce devenise generală în rîndul contemporanilor săi, ca parte centrală a atenţiei acordate de ei „fundamentului credinţei în Dumnezeu şi al credinţei în Hristos", pe care era întemeiată Împărăţia lui Dumnezeu, ca stăpînire a dreptăţii în spiritul uman şi a iubirii în inima oamenilor. Ca şi apostolii, prin urmare, „toţi învăţătorii adevărului moral" se puteau considera fără exagerare a fi „ambasadorii celui mai mare dintre împăraţi". Cu toate că doctrina despre împărăţia lui Dumnezeu nu era o dogmă a Bisericii în sensul strict al cuvîntului, istoria ei era punctul central al unuia dintre primele capitole ale celei dintîi „istorii a dogmei". Avea să devină şi o premisă fundamentală a teologiei evangheliei sociale către sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX.

Lam. *Par. cr.* 37 (Forgues 11:142)
Clrdge. *Ref.* 4 1 (Shedd 1:146)
Mnschr. *D. G.* 1.2.1 (Coelln-Neudecker 1:41-76)
Vezi *infra*, p. 343

Rtl *Unt.* 1 8 (Ruhbach 17)
Lam. *Déf.* 16 (Forgues 5:166-167)
Mt. 11,12
Lam. *Par. cr.* 22 (Forgues 11:84)
Lacrd. *Conf.* 40 (Poussielque 4:95-123)
Mt. 6,10
Lam. *Ep.* 8.vi.1834 (Forgues 14:371)

Împărăţia lui Dumnezeu era, după cum se exprima Ritschl, atît „supranaturală", cît şi „supralumească"; totuşi, exista „pentru a păstra adevărul pe pămînt", fiind obligată, după cum spunea evanghelia, să „se ia prin străduinţă" în istoria şi societatea omeneşti. Preocuparea pentru împărăţia lui Dumnezeu în secolul al XIX-lea a fost probabil exprimată cel mai succint în cuvintele unui romano-catolic francez: „Veşnicia şi înaintarea împărăţiei lui Iisus Hristos"; după cum spunea alt romano-catolic francez, comentînd a doua cerere din Rugăciunea domnească, „împărăţia Sa vine progresiv". Se manifesta o tendinţă de „progres", ca trăsătură a credinţei şi învăţăturii creştine, în rîndul tuturor confesiunilor; un istoric protestant al

doctrinei putea descrie „schimbarea” care se produsese în confesiunea sa începînd din secolul al XVIII-lea ca „pro-
Klfth. *D. G.* 28 (1839:57)
gres”, iar un erudit biblist romano-catolic putea folosi acelaşi termen pentru a descrie ce se întîmpla cu hermeneutica
Ub. *Int.* 2. prol. (1886-III:8)
biblică, în cadrul Bisericii sale cel puţin. Deşi „nu există şi nu poate exista progres la Dumnezeu, adică în caracterul Său”, era totuşi adevărat că în istoria „căilor lui Dumnezeu” – de exemplu, în contrastul dintre Vechiul şi Noul Testament sau dintre stadiile primare ale creştinismului
Bush. *Vic. Sac.* 1.2 (1866:62)
şi prezent – exista un progres real.

Tema progresului nu era, în secolul al XIX-lea, restrînsă doar la interpretarea împărăţiei lui Dumnezeu şi a mesajului creştin, ci se manifesta în literatura, psihologia, istoria şi ştiinţele naturale ale vremii. „Lumea este cuprinsă ca niciodată înainte”, observa un teolog, „de ideea progre-
Bush. *Nat.* 8 (1858:221)
sului”. Dintre teologi, cei mai receptivi critici ai filozofiei
Jam. *Sac. Hist.* 1.1 (1802-I:147-148); Clrk. *Darw.* (1873:22)
evoluţioniste recunoşteau că, în ciuda pericolului pe care îl reprezentau pentru doctrina creştină a originii lumii şi a umanităţii, cele mai dăunătoare consecinţe ale acestei filozofii sînt mai degrabă implicaţiile pentru eshatologia şi teleologia creştine şi pentru descrierea biblică a destinului uman. Nu „evoluţia sau selecţia naturală dă caracterul special ori importanţa darwinismului”, observa un teolog critic, ci „faptul că darwinismul respinge orice formă de teleologie sau doctrina cauzelor finale” prin „neaccep-
Hdge. *Darw.* (1874:52; 168)
tarea unui plan[1] în originea speciilor”. Dacă această „luptă
Iv. *Chr. Evol.* 4 (1894:50-68)
împotriva scopului” a avut succes, „teleologia şi, prin urmare, mintea sau Dumnezeu sînt în mod explicit alungaţi
Hdge. *Syst. Theol.* 2.1.2 (1981-II:23)
din lume”. Fără teleologie era imposibil să se înţeleagă „ceea ce înseamnă faptul că lucrările supranaturale ale
Bush. *Nat.* 9 (1858:264)
lui Dumnezeu sînt exprimate în legi fixe”. Era important
Slv. *Soph.* 2.1 (Rouleau 54)
să nu se uite că termenul *progres* poate fi foarte ambiguu; existase astfel şi un „progres al ateismului”, al anarhiei şi
Slv. *Rus. égl.* int. (Rouleau 146-147)
al secularizării.

De aceea, o parte importantă a răspunsului teologic la evoluţionism o constituiau şi credinţa în „progresul împă-
Lam. *Indiff.* 25 (Forgues 3:141) Lam. *Indiff.* 37 (Forgues 4:390)
răţiei lui Dumnezeu” şi conştientizarea faptului că „religia adevărată se dezvoltă în concordanţă cu progresul vremii”, aşa cum se întîmplase la începuturile evangheliei. Încercînd să facă din Hristos excepţia la procesul evoluţionist, teologi filozofi precum James Iverach din Aberdeen, care intenţiona să armonizeze evoluţia cu teologia, recurseseră

1. În original, *design*, termen utilizat frecvent în zilele noastre pentru a desemna proiectul divin de creare a lumii (n. trad.).

Iv. *Chr. Evol.* 11 (1894:207)

Iv. *Thsm.* 10 (1899:318-319)

la credinţa în împărăţie, argumentînd că acceptarea evoluţiei ca metodă a lucrării divine însemna că revelaţia este „parte a procesului de evoluţie ce are ca scop şi sfîrşit instaurarea împărăţiei lui Dumnezeu". Punctul culminant și concluzia unei serii de conferinţe apologetice susţinute de Iverach chiar înainte de sfîrşitul secolului sub titlul *Teismul* erau constituite de o afirmare a credinţei că „acest Dumnezeu este reprezentat ca muncind din greu de-a lungul secolelor pentru a-l face pe om şi a-l ridica la acel ideal divin valabil pentru fiecare şi pentru toţi în împărăţia lui Dumnezeu".

Vezi vol. 3, pp 41-42
Lam. *Indiff.* 17
(Forgues 2:121)
Gers. *Aufer* 8
(Glorieux 3:298)
Lam *Rel.* 6.1
(Forgues 7:126-127)
Gr. XVI. *Tr.* disc. pr. 25
(Battaggia 42-44)

Ces. *St. eccl.* 1.1 (1881:13)

Slv. *Bogočlv.* 2
(Radlov 3:14-15)
Slv. *Krit.* 22
(Radlov 2:155-159)

Mt. 18,18

Fil. *Sl.* 77 (*Soč. Fil.* 2:213)

Hrth. *Es.* 9:6 (1883:130)

Lid. *Div.* 3 (1867:178)

Hrsn. *Kngdm.* (*Tr. Tms.* 49)

Wms. *Res.* 6.4
(*Tr. Tms.* 87:93-98)

Încă din perioadele patristică şi medievală, expresia „împărăţia lui Dumnezeu" fusese adesea echivalată cu „Biserica" şi la fel era şi în această perioadă. Universul era o monarhie în care Atotputernicul este împărat; dar, aşa cum afirmase Gerson, „Biserica a fost întemeiată de Hristos pe un monarh mai mare decît toţi", adică pe Petru şi succesorii săi, cînd le-a dat cheile împărăţiei cerurilor şi toate „privilegiile şi făgăduielile" ce decurg din aceasta. Acceptarea de către ortodoxia răsăriteană a identificării Bisericii cu împărăţia lui Dumnezeu pe pămînt era însoţită de un avertisment împotriva „falsei teocraţii" şi a „clericalismului abstract" şi de reamintirea faptului că cheile împărăţiei le fuseseră date ulterior[1] tuturor apostolilor, nu numai lui Petru; puterea şi măreţia împărăţiei lui Hristos trebuiau căutate mai ales în cruce, nu în autoritatea lumească a Bisericii. Cînd s-a pus întrebarea: „Împărăţia cerului există pe pămînt?", răspunsul imediat, nu numai al romano-catolicilor şi al ortodocşilor răsăriteni, a fost: „Biserica lui Hristos este răspunsul viu la această întrebare". În 1834, unul dintre *Tratatele potrivite vremurilor*, publicat de Mişcarea de la Oxford pentru reînnoirea Bisericii Angliei, avea titlul *Împărăţia cerurilor*; potrivit altui tratat, apărut patru ani mai tîrziu, „Biserica realizează împărăţia", deşi „în secret".

1. Ulterior mărturisirii lui Petru: „Tu eşti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu" şi răspunsului lui Iisus: „...Şi Eu îţi zic ţie, că tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea..." (Mt. 16,16.18), despre care teologi ca Gerson, exprimînd părerea oficială a Bisericii Romano-Catolice, consideră că reprezintă fundamentul biblic al primatului papal. Acordarea „cheilor Împărăţiei" tuturor apostolilor este considerată în acest context afirmaţia lui Iisus: „Oricîte veţi lega pe pămînt vor fi legate şi în cer şi oricîte veţi dezlega pe pămînt vor fi dezlegate şi în cer" (Mt. 18,18) (n. trad.).

Formele anterioare de jenă faţă de o astfel de identificare facilă a Împărăţiei cu Biserica, mergînd pînă la Reformă şi la mişcările reformatoare medievale, s-au intensificat ca urmare a gîndirii istorice, exegetice şi teologice din secolul al XIX-lea. Aşa cum reconsiderarea autenticităţii istorice a Evangheliei lui Ioan punea sub semnul îndoielii ortodoxia doctrinei Treimii, întrebările legate de atribuirea epistolelor pastorale apostolului Pavel anulau o parte din sprijinul biblic pentru instituţiile Bisericii. Formule biblice precum „casa lui Dumnezeu" şi, mai mult decît oricare alta, „trupul lui Hristos" erau metafore mult mai adecvate pentru a defini Biserica decît „împărăţie". Identificarea augustiniană a Bisericii cu Împărăţia avusese, uneori, printre alte efecte, tendinţa de a plasa eshatologia pe un loc minor la sfîrşitul teologiei sistematice, prejudiciind foarte mult înţelegerea a ceea ce Noul Testament şi primele veacuri creştine înţeleseseră prin *Biserică* sau *împărăţie*. Pe această bază exegetică şi istorică, ortodocşii răsăriteni şi protestanţii au atacat romano-catolicismul deoarece foloseşte împărăţia lumii acesteia pentru a apăra adevărul lui Dumnezeu, pentru că face „din Biserică o continuare a activităţii împărăteşti a lui Hristos" şi pretinde că El a abdicat şi a delegat autoritatea împărătească ierarhiei Bisericii. Atacul era îndreptat şi împotriva protestanţilor care, preluînd viziunile romano-catolice despre Biserică şi unitatea sa, estompau distincţia dintre cele două tradiţii.

Vezi vol. 4, pp. 119; 129-130; 205; 215-216
Vezi *supra*, pp. 231-232
Schl. *Ein. N. T.* 2.1.51 (Reimer 7 172-176)
Bau. *Chr.* 2 (Scholder 3:121)
Icr. Niž. *Uč.* C (1864:448)
Thom. *Chr* 81 (1856-IV:363-364)
Rtl. *Ges. Auf.* 5 (1893:158)
Slv. *Bogočlv.* 2 (Radlov 3:14)
Drnr. *Syst.* 146; 127 (1879-II:878-879; 686)
Bau. *Episk.* (Scholder 1:417)

Opunîndu-se în acelaşi timp „greşelii" (*Vildfarelse*) „papiste" şi protestante în interpretarea „adevăratei Împărăţii" a lui Hristos, Nikolai F.S. Grundtvig a rezumat cea mai mare parte a gîndirii contemporane cînd a făcut din ceea ce un teolog grec ortodox numea „ideea de Împărăţie" una dintre temele predicilor şi scrierilor sale. Nu era de ajuns ca Hristos să fie văzut ca proroc, cum erau tentaţi să facă atîţia protestanţi contemporani, pentru că tocmai „puterea împărătească adevărată şi suveranitatea" Îl deosebiseră de alţi proroci ai lui Israel. A avut un titlu împărătesc, iar ziua înălţării Sale la ceruri a reprezentat „ceremonia de încoronare a Împăratului Iisus Hristos". Aceasta însemna, aşa cum reieşea clar din răspunsul lui Hristos către Pilat, că împărăţia Sa este cerească, „nu este din lumea aceasta". Nu era o structură politică, ci o „împărăţie a adevărului", a dreptăţii divine şi a păcii veşnice. În predicile şi scrierile sale despre Împărăţia lui Dumnezeu, Grundtvig exprima şi sentimentul generalizat că epoca

Grnvg. *Pr.* 25.iii.1838 (Thodberg 11:158)
Hrth. *Thrsk.* 2.2 (1895:279)
Grnvg. *Pr.* 17.iii.1833 (Thodberg 6:145)
Grnvg. *Pr.* 21.xi.1824 (Thodberg 2:397); Blach. *Log.* 31 (1882:374-375)
Grnvg. *Pr.* 31.v.1832 (Thodberg 5:206)
In. 18,36
Grnvg. *Pr* 25.iii.1832 (Thodberg 5:106)
Grnvg *Chr. Snd.* (Begtrup 4:578)
Grnvg. *Pr.* 1.i.1823 (Thodberg 1:98); Hrth *Es* 52:7 (1883:461)

Vezi *infra*, p. 316

Bush. *Chr. Nurt.* 1.4 (Weigle 74-75)

Hrth. *Thrsk.* 2.2 (1895:250-251)
Lc. 17,21

Mynst. *Pr.* 37 (1845-II:39-50)
Mynst. *Pr.* 60 (1845-II:336-350)

Kbl. *Spir.* 33 (Wilson 62)

Clrdge. *Ref.* 4.23 (Shedd 1:173)

Mntl. *Lib. égl.* (Lecoffre 1:397)

Vezi vol. 1, pp. 175-177
Mhlr. *Pat.* 3 (Reithmayr 850)

Vezi *infra*, pp. 326-336
Lam. *Av.* 18.x.1830 (Forgues 10:151)

Krth. *Rel.* (1877:29)
Thom. *Chr.* 82 (1856-IV:370-404)

Rtl. *Ges. Auf.* 5 (1893:158)
Rtl. *Unt.* 1 (Ruhbach 5-33)

Rtl. *Unt.* 1.5 (Ruhbach 15)

Lam. *Indiff.* 36 (Forgues 4:358)

individualismului extrem crea o conştiinţă nouă şi mai profundă a naturii corporatiste a întregii vieţi omeneşti şi, prin urmare, şi a vieţii creştine. „Venirea Împărăţiei" nu trebuia percepută doar „individual", ci „universal", pentru că Hristos Îşi exercită stăpînirea atît asupra popoarelor, cît şi asupra fiecărei persoane: Împărăţia lui Dumnezeu este şi „înăuntrul vostru", şi „printre voi". Predici intitulate „Cum se defineşte Biserica lui Hristos?" şi „Ce ar trebui să facem pentru îmbunătăţirea Bisericii?" exprimau atît hotărîre, cît şi speranţă, „o speranţă [încurajatoare] şi crescîndă că o generaţie mai bună este pe cale să apară" în Biserică.

„Generaţia mai bună" nu trebuia înţeleasă în nici un caz ca referindu-se la vremuri mai uşoare pentru Biserică. „Înţelepciunea istoriei Bisericii" arăta că „în vremuri de pace Biserica se poate întinde mai mult şi se zideşte în plan [spiritual] orizontal, dar în vremuri tulburi se ridică mai mult pe verticală" şi în profunzime; tocmai aceasta făcea acum. „Puterea schismei", manifestată, spre exemplu, în Rusia, se epuizase; exista acum o deschidere către descoperirea la Părinţi Bisericii, cum ar fi Ciprian, a unor resurse pentru o viaţă şi o unitate noi ale Bisericii, precum şi ale unei „credinţe ferme" – care avea să devină o credinţă dominantă şi universală în secolul următor – că în lumea creştină avea loc un „progres succesiv" către o unitate autentică şi catolică. Protestanţii continuau să vorbească despre aceasta ca despre o „unitate cunoscută în esenţa sa numai de Dumnezeu, strînsă în legături nevăzute", şi să distingă elementele vizibile de cele nevăzute ale „formei empirice a Bisericii". Dar, tot în Bisericile protestante, reînnoirea liturgică şi atenţia acordată acum tradiţiei apostolice şi catolice le dădea multora sentimentul că a fost depăşit impasul ecleziologic al Reformei. Chiar şi Ritschl, deşi atacase modul cum se făcuse legătura între „Împărăţie" şi „Biserică" în tradiţia catolică, definea totuşi Împărăţia lui Dumnezeu, în capitolul „Doctrina împărăţiei lui Dumnezeu", ce deschidea rezumatul pe care îl făcuse doctrinei creştine, „scopul universal al comunităţii (*Gemeinde*) ce fusese întemeiată prin revelaţia lui Dumnezeu în Hristos şi rezultatul comun al acesteia în sensul că membrii săi sînt legaţi unii de alţii printr-un mod comun prescris de a interacţiona".

Un motiv de optimism legat de „progresul împărăţiei" era „minunata privelişte a triumfului religiei creştine", prin numărul crescînd de convertiri din Europa şi de pe celelalte

continente. „Zelul neobosit" al misionarilor pătrunsese în locuri şi la popoare îndepărtate, abolind obiceiurile lor barbare, corectîndu-le viciile şi făcînd un „progres evident
Lam. *Indiff.* 36 (Forgues 4:376)
către o stare superioară". Deşi descoperirea teritoriilor de peste mări ridicase probleme pentru înţelegerea creştină
Vezi *supra*, p. 155
a cunoaşterii naturale a lui Dumnezeu şi a legii naturale, a devenit şi o ocazie pentru dezvoltarea fără precedent a activităţii misionare, pe care, ca să facem o comparaţie, romano-catolicii o interpretau ca fiind datoria de a le aduce necreştinilor o instituţie mîntuitoare în care să fie încorporaţi, iar protestanţii drept datoria de a propovădui
Hfmnn. *Enc.* 2.2.1.1 (Bestmann 264-265)
cuvîntul lui Dumnezeu care să-i convertească. Însă nu toţi romano-catolicii percepeau această datorie astfel; ei afirmau, mai curînd, că, atunci cînd „Iisus i-a trimis pe
Lam. *Av.* 7.iv.1831 (Forgues 10:283)
apostoli să cucerească lumea, le-a dat crucea", nu puterea politică şi militară, şi le-au amintit protestanţilor cît de mult le-a luat moştenitorilor Reformei protestante să re-
Blms. *Prot.* 45 (Casanovas 4:470-473)
descopere imperativul misionar. Reacţionînd la „excesele şi extravaganţele" cunoscute ale mişcării de redeşteptare,
Edw. *Sm. Thts.* 4 (Miller 4:410)
şi unii protestanţi au avertizat că Biserica s-a bazat prea
Bush. *Chr. Nurt.* 1.2 (Weigle 46-47)
mult pe „cucerire", în loc să pună accentul pe „creştere":
Bush. *Chr. Nurt.* 1.1 (Weigle 4)
ţelul Bisericii şi al educaţiei ei era „ca pruncul să crească creştin şi să nu se ştie niciodată ca fiind altfel".

„Împărăţia lui Dumnezeu", se străduia Ritschl să explice, „este întru totul un concept religios", nu transpunerea în religie a vreunui concept esenţialmente moral. El exprima o acţiune a lui Dumnezeu îndreptată înspre umanitate, dar, în această calitate, Împărăţia era în acelaşi timp o datorie omenească, de vreme ce stăpînirea lui Dumnezeu se întindea în lume numai prin ascultarea din
Rtl. *Recht.* 3.1.6 (1882-III:29)
partea oamenilor. Aceasta făcea să fie nu numai un con-
Rtl. *Unt.* 1.26-33 (Ruhbach 29-33)
cept religios, ci şi „ideea fundamentală a eticii". Deoarece termenul *împărăţie* era însă antitetic faţă de individualismul pentru care Ritschl a criticat atît de sever versiu-
Rtl. *Piet.* 42 (1880-II:548-549)
nile pietiste ale credinţei Reformei, o etică a împărăţiei trebuia să se adreseze dimensiunii colective a existenţei umane, mai ales în forma în care aceasta era concretizată în stat şi naţiune. Deşi articularea teologică a responsabilităţii creştine faţă de lume avea să-şi atingă formulările definitive mai tîrziu, prin evanghelia socială în protestantism
Vezi *infra*, pp. 336-347
şi enciclicele sociale în romano-catolicism, atenţia acordată în secolul al XIX-lea fundamentelor creştine ale viziunii despre lume trebuia să vizeze şi aceste preocupări.

Acest lucru a luat o varietate de forme, care nu erau conturate numai de premisele doctrinale examinate aici,

ci şi de structurile politice ale diferitelor popoare ale creştinătăţii. Astfel, Constituţia Dogmatică despre Biserică de la Primul Conciliu de la Vatican, din 1869-1870, a fost formulată în contextul luptei Bisericii împotriva „unei Italii fără papalitate" şi a unui secularism anticlerical militant manifestat pe tot cuprinsul lumii creştine. În „predica inaugurală"[1] din 1833, Keble a articulat, într-un context anglican, dar în termeni ale căror implicaţii erau mult mai largi, preocupările religioase fundamentale ce stăteau la baza crizei politice şi a celei doctrinale. Aşa cum a explicat în deschiderea predicii, a făcut aceasta pe baza „acelei părţi din Sfînta Scriptură care ne arată voia Stăpînului lumii în legătură mai directă cu conducerea civilă şi naţională a omenirii"; după cum explica el, „în chip natural apelăm la Vechiul Testament cînd sînt în discuţie probleme de doctrină publică, greşeli publice şi pericole publice". Atît indivizii, cît şi naţiunile, „după ce L-au acceptat pe Dumnezeu ca Împărat", erau acum în mare pericol de a „renunţa la rigorile" acestei guvernări monarhice.

CVat. (1869-1870) 4 (Alberigo-Jedin 811-816)

Dup. *Souv. pont.* 9 (1860:167-182)

Kbl. *Nat. Ap.* (1833:7)

Kbl. *Nat. Ap.* (1833:10-12)

Într-un context politic total diferit, ortodoxia rusă atribuia, la rîndul ei, semnificaţia regalităţii lui Hristos Bisericii, iar mărturia tradiţiilor biblice şi patristice în favoarea providenţei speciale a lui Dumnezeu „regatelor şi popoarelor", nu unor persoane, mai ales că porunca lui Hristos de a-i da cezarului ce este al cezarului fusese dată într-o vreme în care cezarul se afla în afara împărăţiei lui Dumnezeu, pe cînd acum el intrase în această împărăţie. Această providenţă implica faptul că există o „ungere de la Dumnezeu" specială pentru ţar, dar, de asemenea, cuvintele lui Hristos către Pilat „Împărăţia Mea nu este din lumea aceasta" încă mai erau valabile pentru Biserica din toate timpurile. Şi pentru un radical scoţian, aceste cuvinte „vorbeau despre o împărăţie despre care [Pilat] nu auzise pînă atunci". Încercînd să delimiteze Biserica, în calitatea ei de împărăţie veşnică, de creşterea şi căderea împărăţiilor şi instituţiilor lumeşti, un teolog şi literat romano-catolic francez, Félicité Robert de Lamennais, a afirmat că prin învierea Sa Hristos biruitorul îi învinsese pe „slujitorii stăpînitorului lumii acesteia", iar în calitatea Sa de întrupare a Înţelepciunii descrise în Cartea Proverbelor declarase: „Prin Mine domnesc regii". De aceea, papa era într-adevăr „suveranul pontif, vicarul lui Iisus Hristos pe

Slv. *Rus. égl.* 3.11 (Rouleau 289)

Mac. *Prav. bog.* 117 (Tichon 1:583-589)

Mt. 22,21

Slv. *Krit.* 22 (Radlov 2:158); Slv. *Bogočlv.* 2 (Radlov 3:14)

Fil. *Sl.* 44 (*Soč. Fil.* 2:13)

In. 18,36

Fil. *Sl.* 4 (*Soč. Fil.* 1:24)

McGl. *Ess.* 1.6 (1786:105)

Lam. *Av.* 10.x.1831 (Forgues 10:382)

Lam. *Par. cr.* 38 (Forgues 11:147)

Prov. 8,15

Lam. *Rel.* 10 (Forgues 7:300)

1. Vezi n. 1, p. 215 (n. trad.).

pămînt", dar acest lucru implică „totala separare a Bisericii de stat". Nici chiar aceasta nu ar fi fost însă de ajuns pentru a satisface papalitatea, care a condamnat pe Lamennais sau pe criticii romano-catolicismului, ce priveau „recunoaşterea oricărui alt cap vizibil al Bisericii decît domnul nostru suveran, regele [englez]", ca un gest ce împiedică pe oricine să deţină o funcţie politică.

Lam. *Av.* 7.xii.1830 (Forgues 10:197; 199)
Gr. XVI. *Mir.* (*ASS* 4:341-342)
Clrdge. *Const.* 1.9; 2 (Coburn 10:81; 118)

Indiferent care era aplicabilitatea sa la probleme politice sau ecleziologice, totuşi metafora *Împărăţia lui Dumnezeu* din Noul Testament avea o semnificaţie fundamental eshatologică. Cînd „Iisus a venit în Galileea, propovăduind Evanghelia împărăţiei lui Dumnezeu şi zicînd: «S-a apropiat împărăţia lui Dumnezeu»", această evanghelie a Împărăţiei era un concept împrumutat din Israel, ce eliminase însă conotaţiile politice şi ceremoniale pe care le avusese acolo şi le înlocuise cu o chemare eshatologică la pocăinţă, credinţă şi ascultare. Aşa cum fusese anticipat în Schimbarea la faţă a lui Hristos, eshatologia creştină aştepta „sfîrşitul Împărăţiei lui Hristos a harului şi începutul Împărăţiei slavei", „înfricoşata judecată" (*strašnji sud*), la care Hristos le va spune celor drepţi: „Veniţi, moşteniţi împărăţia cea pregătită vouă". Teleologia ce aparţinea esenţei credinţei creştine cerea ca judecăţile temporare şi nesigure din istoria umană, pe care gîndirea seculară le privea ca şi cînd ar fi constituit Judecata de Apoi, să conducă în cele din urmă la o judecată sigură şi veşnică. Fără o astfel de teleologie nu exista nădejde, „aşteptare a ceva", ce era „sufletul vitalităţii morale" şi fundamentul esenţial al viziunii creştine despre lume.

Mc. 1,14-15
Jam. *Sac. Hist.* 2.2 (1802-I:308-309)
Rtl. *Unt.* 1.7 (Ruhbach 16)
Dry. *Apol.* 2.3.52 (1838-II:195-196)
Blach. *Log.* 45 (1882:513)
Mac. *Prav. bog.* 267 (Tichon 2:641); Ier. Niž. *Uč.* C (1864:442)
Ioan Kv. *Jub. Sbor.* 7 (1899:513-520)
Mt. 25,34; Ces. *V. Ges. Cr.* 10 (1830:190)
Drnr. *Syst.* 154 (1879-II:960)
Lid. *Div.* 2 (1867:109)

În secolul al XIX-lea, reluarea teleologiei şi eshatologiei creştine a ridicat cel puţin două întrebări fundamentale legate de Împărăţia lui Dumnezeu, una din ele aproape la fel de veche ca şi Biserica însăşi, iar cealaltă (cel puţin în această formă) o descoperire recentă, deşi de fapt era mai veche decît Evangheliile. Cînd John Keble a vorbit despre creştin ca fiind „sigur în mod calm, sobru şi demonstrabil că, mai devreme sau mai tîrziu, voinţa sa va fi de partea învingătoare", dar a continuat imediat adăugînd „că victoria va fi completă, universală şi veşnică", nu a putut să nu ridice astfel tulburătoarea problemă a felului în care o asemenea victorie a împărăţiei lui Dumnezeu poate fi cu adevărat „completă, universală şi veşnică", dacă exclude încă orice creatură a lui Dumnezeu şi în special orice membru al neamului omenesc, de la participarea la Împărăţia iubirii. Textul „Carnea şi sîngele nu pot să moştenească

Kbl. *Nat. Ap.* (1833:26)

1Cor. 15,50
1Cor. 15,25-28
Vezi vol. 1, p. 223
Vezi *supra*, pp. 160-162
Vezi vol. 1, pp. 169-170
Slv. *Duch. asn.* 1.1 (Radlov 3:287)
Mt. 6,10; Slv. *Bogačlv.* 2 (Radlov 3:15)
Wms. *Res.* 4.11 (*Tr. Tms.* 87:32); Mac. *Prav. bag.* 66 (Tichon 1:397)
Mhlr. *Pat.* 3 (Reithmayr 568)
Grnvg. *Ref.* 3 (Begtrup 5:321)
Mhlr. *Ath.* 1 (1827-I:92)
Vezi vol. 1, pp. 128-134
Or. *Princ.* pr. 2 (*GCS* 22:8)
Pal. *Ev. Chr.* 1.1.9.6 (Wayland 3:136)
Vnzi. *Rec.* 2. pr. (1864-II:vi)
Vnzi. *Rec.* 1.6 (1864-I:42)
Vnzi. *Rec.* 1.13 (1864-I:113-122)
Lam. *Par. cr.* 27 (Forgues 11:102)
Thom. *Chr.* 56 (1856-III:98-99)
Thom. *Chr.* 67 (1856-III:457)

Împărăţia lui Dumnezeu" se afla în acelaşi capitol din 1 Corinteni ca şi prorocia că Hristos „trebuie să împărăţească pînă ce va pune pe toţi vrăjmaşii Săi sub picioarele Sale", dar, „cînd toate vor fi supuse Lui, atunci şi Fiul Însuşi Se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toţi". Pe lîngă aparentul subordonaţionism din cuvintele referitoare la supunerea Fiului faţă de Tatăl, exprimările nesigure ale lui Origen şi ale altor Părinţi ai Bisericii, în primul rînd Grigorie de Nyssa, ale speranţei că „toate în toţi" s-ar putea referi la instaurarea unei împărăţii a lui Dumnezeu „complete, universale, veşnice", au revenit în dezbaterea teologică. „Trebuie să dorim", spunea un gînditor ortodox rus, „ca împărăţia lui Dumnezeu să nu fie doar «peste» toate (pentru că deja este), ci şi «în» toate, ca Dumnezeu să fie «toate în toţi» şi ca toate «să fie una în El»". Împărăţia lui Dumnezeu, a menţionat el, trebuie să fie una universală, în care nu numai unanimitatea, ci şi cosmosul să atingă această unitate; „pentru această împărăţie vădită şi universală ne rugăm" în Rugăciunea Domnească.

Pentru astfel de „greşeli" şi pentru alte „speculaţii" eshatologice „pripite" origenismul fusese condamnat – şi nu numai o dată – în primele veacuri ale Bisericii. Ca figură marcantă a sfinţeniei şi erudiţiei, Origen era „primul care a reunit vreodată doctrinele creştine într-un fel de sistem". El era, cum afirma în cartea sa *Despre principii*, dedicat „păstrării predicării Bisericii, aşa cum a lăsat-o tradiţia [*tradita*], prin ordinea succesiunii de la apostoli şi păstrată pînă astăzi în Biserici". Totuşi, el recunoştea că în această tradiţie sînt multe lucruri care fuseseră lăsate „neclare" şi care „aveau nevoie de explicare" şi şi-a canalizat talentul de erudit biblic şi de gînditor speculativ către îndatorirea de a explica. Înţelegea el sau Grigorie de Nyssa prin „restaurarea a toate" doar „reîntoarcerea omului stricăcios la nestricăciune" prin învierea tuturor ori a prevăzut, aşa cum afirmau cei mai mulţi învăţaţi, un sfîrşit al pedepsei pentru toţi, chiar şi pentru diavol? Dilema lui Origen a continuat să le pună probleme apărătorilor „tradiţiei apostolice". Potrivit unui element al acestei tradiţii, mila lui Dumnezeu manifestată prin Hristos este atotcuprinzătoare, promiţînd o împărăţie în care fiecare va fi mîntuit, o „relaţie universală cu toţi oamenii". Totuşi, această voinţă mîntuitoare a lui Dumnezeu nu era „universală în mod necondiţionat", de vreme ce făcea ca mîntuirea să depindă de acceptarea ei

prin credinţă. Chiar şi cei care nutreau gînduri şi speranţe universaliste trebuiau să se confrunte cu „declaraţiile fără echivoc despre pedeapsa veşnică” din Evanghelii, în care Hristos „nu expune un sistem al dubiului sau al delicateţii, ca şi cînd aceste declaraţii ar conţine vreo nedreptate sau severitate excesivă”.

Pe lîngă astfel de declaraţii, mesajul Evangheliilor despre venirea împărăţiei conţin un alt set de prorociri şi promisiuni care acum „aveau nevoie de explicaţie”. Citirea cuvintelor lui Iisus din Evanghelie fără premisele doctrinei ortodoxe ducea la concluzia că „sfîrşitul direct şi imediat al misiunii sale era să predice evanghelia împărăţiei”, nu „să moară pe cruce”. Chiar şi cu astfel de premise ortodoxe, concluzia exegetică părea inevitabil aceea că „impresia cu care ar rămîne un cititor neinfluenţat al Noului Testament este că lumea avea să se sfîrşească în curînd. Şi totuşi, nu s-a sfîrşit”. Exegeza ortodoxă răsăriteană putea încă să înţeleagă spusele lui Iisus despre ucenicul Ioan, „Dacă voiesc ca acesta să rămînă pînă voi veni”, ca o dovadă că Ioan nu a murit, ci a fost ridicat la ceruri în viaţă fiind, asemenea lui Enoh şi Ilie. Controversele anterioare pe tema sensului cuvintelor lui Iisus potrivit cărora „de ziua şi de ceasul acela nimeni nu ştie, nici îngerii din ceruri, ci numai Tatăl”, căpătaseră de curînd o nouă semnificaţie. Inversarea argumentului chiar prin citarea acestor pasaje ca dovadă că nici un impostor „nu ar fi produs această aşteptare... după ce experienţa a demonstrat că ea este greşită” le părea multora o născocire artificială, de vreme ce s-a stabilit principiul că Biblia trebuie citită din perspectivă istorică. Apologeţii puteau încă să creadă că, de vreme ce existau două „veniri” ale lui Hristos, toate previziunile Lui au fost împlinite în prima venire sau aveau să fie împlinite în a doua şi că „discursurile eshatologice la evangheliştii sinoptici concordă cu prologul Evangheliei Sfîntului Ioan” în descrierea lui Hristos ca domnind asupra lumii ca ocupant legitim al „tronului Creatorului acesteia”, de vreme ce, altfel, El ar fi fost „cel mai extravagant şi chiar cel mai înflăcărat entuziast dintre oameni”.

Totuşi, o asemenea extravaganţă părea acum a fi din ce în ce mai mult confirmată de „impresia care i-ar fi lăsată unui cititor neinfluenţat al Noului Testament”. Reimarus prevăzuse aceasta cu mai bine de un secol în urmă, dar numai la sfîrşitul secolului al XIX-lea o asemenea „eshatologie consecventă” a devenit o modalitate de înţelegere

Bush. *Vic. Sac.* 3.5 (1866:344)

Or. *Princ.* pr. 2 (*GCS* 22:8)

Vezi *supra*, p. 147

McGl. *Es.* 2.1.1 (1786:244-245)

Newm. *Scr. Prf.* 5 (*Tr. Tms.* 85:59)

In. 21,22

Fac. 5,24; 2Rg. 2,11

Makr. *Herm.* In. int. (1891-I:980)

Mt. 24,36; vezi vol. 1, p. 220; vol. 2, pp. 114-115; vezi *supra*, pp. 145-146

Hno. *Theol.* 6.1.7.2.1 (1785-VI:153)

Pal. *Hor. Paul.* 9.1 (Wayland 2:273)

Hrth. *Log.* 6 (1882:571); vezi vol. 1, p. 43

Dry. *Apol.* 2.4.2.78 (1838-II:311-316)

Lid. *Div.* 5 (1867:379-380)

Bush. *Nat.* 10 (1858:298)

Newm. *Scr. Prf.* 5 (*Tr. Tms.* 85:59)

Vezi *supra*, pp. 140-147

a Evangheliilor, datorită erudiţiei exegetice a lui Johannes Weiss. De acum nu mai era suficient ca „eroarea eshatologică" a apostolilor să fie considerată o „obiecţie" la care apologeţii trebuie să răspundă, pentru că sursa „erorii" nu o reprezentau apostolii şi modul lor greşit de a înţelege mesajul lui Iisus, ci mesajul şi aşteptările lui Iisus Însuşi. „De-a lungul întregului creştinism primar", incluzînd învăţăturile apostolului Pavel, conchidea Weiss, a existat „o combinaţie de bucurie faţă de prezent cu o credinţă îndrăzneaţă în viitor", în sfîrşitul iminent a toate şi în venirea stăpînirii lui Dumnezeu, printr-o intervenţie apocaliptică radicală. „În baza cuvintelor Domnului", care nu erau inventate de ea, Biserica primară a aşteptat „ca generaţia sa ori cel puţin unii dintre ucenicii direcţi ai Domnului să ajungă să vadă sfîrşitul".

Pal. *Ev. Chr.* 3.2 (Wayland 3:351-352)

Wss. *Ur.* 3.15 (Knopf 342)

Wss. *Ur.* 1.4 (Knopf 97)

Ca răspuns la toate aceste provocări la adresa „temeliei viziunii creştine asupra lumii" de la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX, autorii *Principiilor fundamentale* din cadrul protestantismului evanghelic, autorii *Fundamentelor* din cadrul liberalismului protestant, reprezentanţii ortodoxiei răsăritene atît faţă de protestantism, cît şi faţă de romano-catolicism şi apărătorii romano-catolicismului – toţi deosebindu-se mult în aproape toate chestiunile de doctrină creştină – au identificat la unison ca fiind decisivă problema eternă a autorităţii doctrinare. „Apărarea creştinătăţii", declara un membru al grupului romano-catolic, „se bazează întotdeauna pe trei puncte fundamentale: incapacitatea raţiunii de a uni oamenii în adevăr; necesitatea învăţăturii divine ca autoritate pentru a ajunge la atingerea acestui scop; existenţa acestei autorităţi a învăţăturii infailibile numai în Biserica Catolică". În privinţa locului unei astfel de „autorităţi a învăţăturii infailibile" vor exista multe controverse între cei care, prin diverse definiţii, s-au identificat ca „ortodocşi" în doctrină, însă în privinţa necesităţii acestei autorităţi pentru a stabili definiţia doctrinei ortodoxe erau cu toţii de acord: „Obiectul formal al credinţei este autoritatea lui Dumnezeu care revelează".

Vezi *infra*, pp. 347-348

Lacrd. *Cons.* 3 (Poussielque 7:73; 59)

Marc. *Inst.* 30.7.1 (Tomassini 6:48-49)

5 Definiția doctrinei

Deși trebuia ca toți să recunoască faptul că „fundamentele viziunii creștine asupra lumii" de care se preocupa secolul al XIX-lea nu erau pur și simplu identice cu doctrinele Scripturii sau cu dogmele Bisericii, fiind mai curînd premise ori implicații ale lor, dezbaterea pe tema fundamentelor nu mai putea evita să acorde atenție întrebărilor specifice legate de definiția doctrinei. William Wilberforce comentase „uluitoarea disproporție" dintre „sentimentele și viziunile din rîndul maselor ce alcătuiesc lumea creștină" și doctrinele sau „articolele care se păstrează încă în crezul lor", evidențiind ca fiind „cea mai importantă distincție între creștinismul real și sistemul maselor creștinilor individuali" mai presus de toate „locul diferit care le este acordat în cele două scheme doctrinelor specifice evanghelice". Johann Adam Möhler, a cărui influență s-a extins cu mult dincolo de hotarele țării și Bisericii lui, a identificat drept „eroarea fundamentală" a colegului său protestant Ferdinand Christian Bauer faptul că, în loc să accepte ca „doctrină ceea ce deja fusese dat și recunoscut ca atare prin autoritate", a presupus că doctrina creștină este rezultatul ciocnirii dintre antitezele teologice, înțelese într-o manieră filozofică. O caracteristică distinctă a creștinismului era faptul de a „avea o teologie" și mai ales o „doctrină sau dogmă" care fusese păstrată și cerută de „Biserici în mod colectiv, cel puțin începînd de la Conciliul de la Niceea", spre deosebire de „opiniile pe care unii sfinți le-au expus în nume personal în locul doctrinei". Fiecare dintre Biserici, în mod individual, și toate în grup au mărturisit doctrine publice.

Clrdge. *Ref.* 7.7 (Shedd 1:229)

Wilb. *Pr. Vw.* 3 (1798:51)

Wilb. *Pr. Vw.* 4 (1798:244); Hrth. *Herm.* Tit 1,9; Tit 2,1 (1882:222-223; 230)

Schf. *Prin. Prot.* 1.2; 2.3 (*Merc.* 1:120; 135); Newm. *Dev.* 1. int. 21 (Harrold 28)

Mhlr. *Lehr.* 4.78 (1835:492); Blms. *Prot.* 11 (Casanovas 4:102-103) Lacrd. *Thos. Aq.* (Poussielgue 8:299)

Clrdgc. *Inq. Sp.* 1 (Hart 42-43)

Blach. *Log.* 1 (1882:13); Blms. *Prot.* 14 (Casanovas 4:137); Gr. XVI. *Tr.* disc. pr. 34 (Battaggia 56)

Kol. *Káz.* pr. (1844:iv); Emer. *Div.* (Ferguson 1:85)

În timp ce existau unii care se plîngeau că „puține sau chiar nici una" dintre predici nu acordă atenție „spiritului vremii", Søren Kierkegaard a sugerat că este în mod paradoxal caracteristic acestei epoci ca „într-o direcție adevărul să sporească în privința sferei de cuprindere și a cantității, iar parțial și în claritate abstractă, în vreme ce în direcția

Kierk. *Begr. Ang.* 4.2.2 (Drachmann 4:406)

opusă certitudinea să scadă în mod constant". Pornind de la aceasta, Baur însuși a evidențiat ideea că însuși secolul al XIX-lea, în care apărătorii credinței s-au simțit atît de des atacați de forțele necredinței și scepticismului, merita etichetat drept „perioadă a restaurării" în privința „caracterului său teologic și eclezial".

Bau. *Neun.* int. (Scholder 4:5)

În formularea unui observator romano-catolic, „totul se transformă"; după ce a fost „cu totul uitat și anihilat", mesajul creștin era luat în serios din nou. Era cu adevărat „o nouă eră în teologie".

Mntl. *Int. cath.* 1 (Lecoffre 5:10; 24-25)
Pus. *Hist.* 2.6 (1828-II:88-90)

Într-o măsură considerabilă, transformarea se datora schimbărilor survenite în poziția Bisericii instituționale în cadrul statului și al societății, dar aceste schimbări au constituit atît cauza, cît și efectul unei conștientizări aprofundate, de toate părțile, a caracterului central al doctrinei. Revelația divină trebuia să fie mai mult decît doctrină, dar nu putea fi mai puțin decît atît.

Bush. *Chr. Nurt.* 1.5 (Weigel 113); Hrth. *Herm.* Tit 1,1 (1882:214)
Dry. *Apol.* 1.2.3.15 (1838-I:158-162); Slv. *Krit.* 46 (Radlov 2:331-332)

În ciuda folosirii unor termeni precum *restaurare, restituire* sau chiar *reînnoire* a doctrinei, în anumite aspecte importante, nu mai putea avea loc o întoarcere la accentul pe experiență sau la studiul critic și istoric al doctrinei, care deveniseră părți standard ale activității teologice și în viața Bisericilor. Formula biblică „Iisus Hristos, ieri și azi și în veci este același", urmată de un avertisment de a nu se lăsa „furați de învățăturile străine cele de multe feluri", puteau încă să fie aplicate nu doar la persoana lui Hristos, ci și la doctrina Bisericii despre Hristos, servind ca epigraf pentru o expunere a „revelației lui Hristos către lume". Credința creștină, credința Bisericii, deosebită de teologia filozofică despre care se credea că se baza pe ea, era aceeași pentru toți. Pînă în vremurile moderne teologia fusese capabilă să se limiteze la un *corpus* doctrinal acceptat, pornind de la presupunerea (deși greșită atunci) că acest *corpus* doctrinal rămăsese neschimbat în timp; toți trebuiau să învețe să accepte ce s-a întîmplat cu „o mare doctrină... pe măsură ce înaintează în timp". Chiar și pentru cei mai credincioși, în consecință, „realitățile religiei revelate, deși în substanța lor au rămas nealterate, acum sînt mai puțin compacte și ordonate în fața atacurilor inamicilor decît înainte". Motivul schimbării era reprezentat de „apariția unor noi îndoieli și teorii legate de sursele și folosul religiei", istoricizarea întregului adevăr și a doctrinei, inclusiv a înseși definiției doctrinei creștine.

Evr. 13,8-9
Strz. *Enchir.* 1.3; 5.4 (1828:29; 179); Makr. *Herm.* Evr. 13,8 (1891:2312)
Fеod. *Prav.* 9 (1860:222); Ioan Kv. *Jub. Sbor.* 2 (1899:34)
Grnvg. *Ref.* 1 (Begtrup 5:289)
Mynst. *Pr.* 29 (1845-I:358-369)
Bau. *Neun.* 2 (Scholder 4:218-219)
Hfmnn. *Enc.* 1 (Bestmann 37)
Lid. *Div.* 7 (1867:528-530)
Newm. *Dev.* 1. int. 21 (Harrold 29)

Mulțimea acestor definiții, descoperite de cercetarea istorică din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, sugera o

Ier. Niž. Uč. Ch. (1864:436)
Wilb. Pr. Vw. 4 (1798:107)
Chan. Evid. Rev. (AUA 221)
Camp. Syst. 10.17 (1956:26)
Vezi supra, pp. 149-150
Amvr. Nov. Sobr. 1.34 (1810-I:337)
Slv. Bogočlv. 7 (Radlov 3:103-104)
Harn. Wes. 1 (1901:4)
Newm. Dev. int. 1-5 (Harrold 3-7)

nevoie urgentă de a continua căutarea unei „esenţe a creştinismului", îndărătul sau dincolo de diversitatea experienţei creştine istorice: „Constă esenţa sa numai în cîteva opinii speculative", se întreba un cercetător, „şi cîteva principii inutile şi fără de folos?". Channing respingea efortul unor „creştini sinceri care înclină să lase religia lor să se sprijine numai pe dovezi interne", pentru aceasta nu era o rezolvare a inerentei dificultăţi legate de faptul că „creştinismul nu e doar confirmat de minuni, ci e, în el însuşi, în însăşi esenţa lui, o religie miraculoasă". Alţii găseau „esenţa însăşi a creştinismului" în „doctrina sa despre cruce" sau, cum făcuseră alţi gînditori înainte, în cele două „mari porunci", a iubirii faţă de Dumnezeu şi a iubirii faţă de aproape, ori – potrivit unui teolog ortodox, aceasta era eroarea specifică a protestantismului contemporan –, în schimbarea persoanei lui Hristos cu învăţăturile Sale. Către sfîrşitul secolului al XIX-lea, în una dintre cele mai apreciate – şi mai criticate – încercări de a găsi această esenţă, istoricul Adolf Harnack a publicat, doar la o sută de ani distanţă faţă de apologia lui Schleiermacher, *Despre religie*; pentru a răspunde la întrebarea „Ce este creştinismul?", punînd întrebarea referitoare la esenţă „doar în sens istoric" (*lediglich in historischen Sinn*), şi nu în sens filozofic sau speculativ. Pentru Adolf Harnack, ca şi pentru John Henry Newman, care se situa la polul opus, esenţa creştinismului putea fi găsită în istoria lui sau nu putea fi găsită deloc. Era necesar doar să fie extrasă „ideea" de creştinism din ambiguităţile istoriei pentru a-i descoperi principiile, „sîmburele" trainic după ce s-a desfăcut coaja.

Principiul medierii istorice

Newm. Dev. 1.2.2.10 (Harrold 78)
Newm. Dev. 1.2.3.2; 1.4.2.5 (Harrold 86; 128)

Distingînd între „realităţile revelaţiei şi principiile sale", Newman a identificat doctrina întrupării drept o realitate a revelaţiei, unică pentru creştinătate; dar „doctrina mijlocirii" era un principiu – şi încă unul pentru care existau multe analogii şi în afara revelaţiei. În interiorul ei, principiul mijlocirii era însă subiectul altor distincţii: între mijlocirea divină prin întruparea Fiului lui Dumnezeu în persoana lui Hristos şi „mijlocirea creată" prin vieţile sfinţilor, mai ales cea a Fecioarei Maria, şi prin istoria Bisericii. Această afirmare a principiului mijlocirii create şi istorice exprima, deşi pentru a întemeia şi a apăra

Gr. XVI. *Tr.* disc. pr. 39 (Battaggia 64)

doctrinele trinitare ale catolicilor ortodocşi, o încredere largă, chiar şi în rîndul criticilor ortodoxiei trinitare, în ideea că deoarece „trecutul poate fi cunoscut la fel de bine ca şi prezentul" înseamnă că „ştim suficient despre epocile anterioare ale creştinătăţii pentru a putea rezolva problema adevărului legat de el".

Chan. *Evid. Chr.* 1 (AUA 197)

Creştinismul era o „religie pozitivă" pentru că afirma o revelaţie divină; în acelaşi timp era însă o „religie istorică" şi, „la prima vedere, creştinismul poate fi recunoscut doar sub aspect istoric". Istoria a fost „atelierul lui Dumnezeu" şi „amintirea lumii despre ea însăşi", motiv pentru care este vie şi în prezent. „Religia începe şi se termină cu istoria", afirma Schleiermacher, iar a fi „religios" însemna a fi „întru totul istoric"; dar a adăugat că istoriografia ştiinţifică nu era în stare să comunice conţinutul cel mai subtil şi mai sensibil al istoriei. Întrucît istoria tuturor naţiunilor „istorice" era într-un anumit sens parte a istoriei revelaţiei, iar în acest sens al istoriei evangheliei creştine, creştinătatea trebuia să se autodefinească drept „spirituală, dar în măsura în care să fie istorică", acordînd atenţie atît propriei istorii, cît şi celei mai cuprinzătoare la care a participat. Din acest motiv, nu exista nici o contradicţie, ci o complementaritate între sensul istoriei şi înţelegerea credinţei religioase drept conştiinţă de sine: „conştiinţa de sine" (*samopoznanie*) putea fi parte a metodei teologice a unei ortodoxii stricte. Evanghelia fusese transmisă ca istorie înainte de a deveni doctrină; dintre cele cîteva căi de cunoaştere „avantajele oferite de modul istoric al scrierii", dar şi dezavantajele fixaseră permanent cadrul determinării „celor mai importante adevăruri" ale evangheliei. Era cu atît mai regretabil, după cum constatau doi teologi cu păreri foarte diferite, că „singurul scriitor englez ce are oarecare pretenţie de a fi considerat scriitor bisericesc este necredinciosul Gibbon". Deşi Iluminismul folosise critica istorică drept armă, el neglijase de fapt istoria şi acelaşi lucru l-au făcut şi adversarii săi ortodocşi.

Dry. *Apol.* 1.1.1; 1.1.3 (1838-I:1; 3)
Söd. *Upp.* 3 (1930:145); Lacrd. *Conf.* 42 (Poussielque 4:163); Hrmnn. *Wirk.* (1914:14)
Schl. *Rel.* (1806) 2 (Pünjer 102)
Schl. *Rel.* (1799) 5 (Pünjer 273)
Schl. *Rel.* (1806) 2 (Pünjer 103)
Krks. *Ekkl. Hist.* 3 (1897-I:11-12)
Clrdge. *Inq. Sp.* 1 (Hart 40-41)
Ier. Niž. *Uč.* S (1864:361-362)
Makr. *Log. kat.* 2 (1871:34)
Jam. *Sac. Hist.* 1.3 (1802-I:226)
Clrdge. *Ref.* 7.7 (Shedd 1:234-235)
Newm. *Dev.* int. 5 (Harrold 7); Newm. *Gram.* 2.9.3; 2.10.2.9 (Ker 1985:240; 297); Chan. *Fén.* (AUA 561)
Krks. *Theol. diat.* 8 (1898:131)
Pus. *Hist.* 2.8 (1828-II:127-128)

Chiar şi atunci cînd repetau formulări ale principiului mijlocirii istorice care le fuseseră transmise prin tradiţie din perioadele anterioare ale istoriei Bisericii, aceşti interpreţi ai mesajului creştin erau extrem de conştienţi de poziţia lor specială în această istorie şi în mod special în istoria înţelegerii istoriei. Cel puţin începînd cu Reforma, existaseră mereu discuţii teologice legate de canonul biblic, dar nu apăruse pînă acum o critică istorică solidă a lui.

Krks. *Ekkl. Hist.* 6 (1897-I:17); Grnvg. *Snd. Chr.* (Begtrup 4:447)
Sail. *Past.* 1.2.4.88 (1835-I:191)
Vezi vol. 4, pp. 181; 248-249; 297-298; 300-301; 308-309

Hfmnn. *Enc.* 2.3.2 (Bestmann 246)
Ub. *Int.* 2. prol. (1886-III:8-17)

Rtl. *Fid. imp.* 2.11 (1890:57)

Pus. *Hist.* 1 (1828-I:39)

Jam. *McGl.* 1 (1787:5)

Clrdge. *Ess.* 7.xii.1809 (Coburn 3-II:41); Blms. *Prot.* 13 (Casanovas 4:128-129)

Pus. *Hist.* 1 (1828-I:39)
Lacrd. *Dom.* 9 (Poussielque 1:161)

Lacrd. *Thos. Aq.* (Poussielque 8:294)
Aug. *Vera relig.* 24.45 (*CCSL* 32:215-216);
Lacrd. *Cons.* 10 (Poussielque 7:125-126)
Vezi vol. 3, pp. 278-289
Mntl. *Ans.* 1 (Lecoffre 8:350)
Mnkn. *Bl.* 25 (1828:309)
Aug. *Trin.* 7.6.12 (*CCSL* 50:267);
Ans. *Pros.* 1 (Schmitt 1:100)
Is. 7,9
Clrdge. *Ref.* 4.6 (Shedd 1:158)

Strîns legat de acesta era studiul critic al „istoriei hermeneuticii bibice în rîndul creştinilor", ca prolegomenă a exegezei. În măsura în care definiţiile credinţei ortodoxe a tuturor denominaţiilor echivalaseră credinţa cu cunoaşterea adevărului revelat şi cu acceptarea lui, rămăsese puţin loc pentru istorie şi ambiguităţile sale. Se părea că, atunci cînd şi-a construit sistemele teologice, „epoca scolastică a acordat prea puţină atenţie cercetării istorice"; ca rezultat, „sistemul a început să piardă teren în faţa unei lumini orbitoare cu care nu era obişnuit", cînd, în epoca modernă, critica istorică radicală a preluat examinarea originilor şi dezvoltării instituţiilor, a persoanelor şi ideilor consacrate. Cînd, dimpotrivă, apărătorii doctrinei acceptate au răspuns atacurilor teologilor istorici radicali pe tema tradiţiei, au trebuit să fie detaşate „multe observaţii fireşti şi excelente" pe care le-au făcut ca istorici de „greşelile" doctrinale ce aveau legătură cu astfel de observaţii şi se presupunea că derivă din ele.

„Istoriile moderne", bazate pe metoda implicării criticii istorice pentru a pregăti terenul în vederea anunţării unei noi poziţii teologice sau filozofice, prin eliminarea mai întîi a vederilor tradiţionale, erau descrise de un critic perspicace drept „nu atît istorii, cît recapitulări ale celor mai importante evenimente, însoţite de comentarii filozofice". Deşi era scolasticismului medieval, spre deosebire de epoca modernă, a exagerat rolul raţiunii, fiind, prin urmare, deficientă în privinţa teoriei şi practicii istoriei critice, aceasta recunoscuse că istoria, dogma şi moralitatea ar trebui să se susţină reciproc; prin urmare, concepţia sa despre relaţia inseparabilă existentă între „cele trei elemente care alcătuiesc înţelegerea noastră" – cunoaştere, raţiune şi credinţă – aparţine istoriei critice la fel de mult ca şi ştiinţelor naturale. Augustin arătase că „raţiunea nu e complet absentă din autoritate", ci era o pregătire a sa, iar Anselm acceptase autoritatea Bisericii şi a regulii credinţei ei ca fundament al raţionamentelor; astfel, raţiunea critică şi adevărul, inclusiv cel istoric, au continuat să aibă nevoie una de celălalt. Pasajul veterotestamentar de care se serviseră Augustin şi Anselm ca justificare a principiului credinţei ce caută înţelegerea, „Dacă nu credeţi, nu veţi înţelege"[1], se aplica încă necesităţii unei reflecţii critice. Succesorul fidel al lui Augustin

1. În versiunea sinodală a Bibliei, pasajul este tradus: „Dacă nu credeţi, veţi fi zdrobiţi". Aceeaşi traducere o are şi Vulgata (n. trad.).

şi Anselm, Toma de Aquino, care nu a putut fi întrecut nici după şase secole, demonstrase că în relaţie cu credinţa sarcina dublă a raţiunii este de „pregătire" şi „confirmare".

Toma şi scolasticii fuseseră obligaţi să demonstreze că este posibil ca, deşi afirmau autoritatea Bisericii şi a doctrinei sale, să folosească raţiunea şi filozofia în teologie. Din această cauză deveniseră ţinta criticilor reformatorilor protestanţi, care îi acuzau de pretins raţionalism. Obligaţia actuală a luat o direcţie opusă: declararea „inadecvării raţiunii" şi respingerea pretenţiei că revelaţia trebuie să nu conţină nici o taină care să nu fie consonantă cu produsele raţiunii corecte. Printr-o întorsătură ironică a lucrurilor, după cum recunoştea cel mai important istoric al Bisericii Protestante din lumea anglo-saxonă din secolul al XIX-lea, un astfel de raţionalism devenise acum o boală endemică a protestantismului, în special a luteranismului german, deşi cel mai apropiat colaborator al istoricului avea să fie el însuşi criticat de alt teolog reformat pentru că manifesta „o formă amăgitoare de raţionalism" în doctrina sa euharistică. Deşi raţionalismul îşi cunoscuse zilele de glorie în secolul al XVIII-lea, „prima declaraţie elaborată din punct de vedere metodologic a viziunii şi concepţiei raţionaliste despre creştinism" a apărut abia în 1813, în *Scrisori despre raţionalism*, publicată (anonim) de Johann Friedrich Röhr. În schimb, raţionalismul însuşi apăruse înainte, în perioada Reformei, ca „temelia întregii scheme sociniene". Teologii romano-catolici au criticat „greşelile şi rătăcirile raţionalismului"; unii dintre ei au căutat să stabilească legăturile raţionalismului în trecut cu Reforma din secolul al XVI-lea, iar în viitor cu ideologia democratică a secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea, în timp ce alţii au urmat traseul invers, folosind apariţia istoriei raţionaliste în cadrul teologiei protestante ca pe o ocazie de a scoate în evidenţă contrastul dintre tradiţia Reformei şi noul protestantism. Cei mai importanţi gînditori romano-catolici, ortodocşi răsăriteni şi protestanţi ar fi putut cu toţii să afirme, desigur, pe baze diferite, că „doctrinele spirituale ale religiei creştine nu se războiesc cu facultatea de a raţiona".

În secolul al XIX-lea, relaţia complexă dintre credinţă şi raţiune sau dintre credinţă şi cunoaştere, ce fusese o componentă a articulării doctrinei Bisericii încă din epoca apostolică, lua forma specială a unei preocupări profunde faţă de relaţia dintre credinţă şi istorie. Toţi trebuiau să

Lacrd. *Thos. Aq.* (Poussielque 8:304; 314)
Lacrd. *Cons.* 8 (Poussielque 7:111)
Vezi vol. 3, pp. 305-314
Tom. Aq. *Gent.* 2.3.9 (*Ed. Leon.* 13:277-278)
Lacrd. *Cons.* 8; 7 (Poussielque 7:108; 104)
Vezi vol. 4, pp. 206-207; 371-374
Amvr. Nov. *Sobr.* 1.24 (1810-I:217)
Jam. *McGl.* 2 (1787:37)
Schf. *Prin. Prot.* 2.3 (*Merc.* 1:130)
Hdge. *Ess. Rev.* 11 (1857:389)
Nvn. *Myst. Pres.* 1 (*Merc.* 4:38-39)
Bau. *Neun.* 2 (Scholder 4:175)
Jam. *McGl.* 2 (1787:34)
Dry. *Apol.* 1.2.5.32 (1838-I:262-274)
Mntl. *Int. cath.* 3 (Lecoffre 5:52)
Mhlr. *Lehr.* 1.28 (1835:145)
Clrdge. *Ref.* 4.6 (Shedd 1:152)
Rtl. *Fid. imp.* 1.4 (1890:13)

admită că într-un anumit sens religia creştină, precum şi iudaismul, din care apăruse, erau fondate pe anumite evenimente – ieşirea din Egipt pentru iudaism, viaţa, moartea şi învierea lui Hristos pentru creştinism – care par a fi subiecte ale realităţii istorice; dacă aceste evenimente erau adevărate din punct de vedere istoric, susţinea argumentul în ciuda unor şovăieli importante, întregul sistem creştin era adevărat; dar, dacă nu ar fi adevărate istoric, după aprecierea cu ajutorul regulilor consacrate ale evidenţei (oricare vor fi fost acestea), pretenţiile de adevăr ale creştinismului şi-ar pierde credibilitatea. Istoria lui Hristos şi istoria apostolilor şi a Bisericii primare ocupau un loc special. Ele constituiau, la un anumit nivel, primul capitol dintr-o serie care alcătuia întreaga istorie a creştinismului; la un alt nivel, se bucurau însă de un statut normativ, reprezentînd standardul după care trebuia judecată întreaga dezvoltare istorică ulterioară a Bisericii.

Fapte 17,22-31
Camp. *Ev.* 14 (Owen 173)
Camp. *Ev.* 15 (Owen 190)
Less. *Bew.* (Rilla 8:12-14)
Schl. *Chr. Gl.* 129 (Redeker 2:288-291)

Uneori chiar şi această simplă distincţie s-a dovedit însă a fi extrem de complicată. Se presupunea că studiul istorico-critic al Evangheliilor şi al felului în care Biserica înţelege doctrinal persoana şi lucrarea lui Hristos coincid, dar era evident din starea teologiei şi a Bisericii pe aproape tot parcursul secolului al XIX-lea că adesea nu a fost aşa. De exemplu, mesajul Bisericii a afirmat şi a învăţat în continuare despre împărăţia lui Dumnezeu, ca şi cum studiul istoric al Noului Testament nu ar fi ridicat chiar în această perioadă problema „eshatologiei consistente" a mesajului lui Iisus din Evanghelii. Apărătorii acestui studiu critic puteau afirma că el îmbogăţeşte credinţa autentică prin investigaţia sa lipsită de prejudecăţi pe orice temă, oricît de sacră ar fi. Dar chiar şi unii care au practicat şi au impus metoda istorică de a înţelege creştinismul şi care atacau „ipoteza... conform căreia creştinismul nu intră în aria de competenţă a istoriei" au respins orice sugestie că aceasta „este doar o religie istorică"; dimpotrivă, au afirmat ei, „comuniunea noastră cu ea e nevăzută, nu desuetă". Or, aşa cum insista alt istoric, un set de presupoziţii teologice cu totul diferite, credinţa creştină autentică nu era în cele din urmă preocupată de judecăţi ale facticităţii istorice, ce constituiau deja subiectul revizuirii pe baza cercetării avansate, ci de „judecăţi de valoare".

Hrlss. *Enc.* 1.2.9 (1837:29)
Rtl. *Unt.* 1.25 (Ruhbach 28-29)
Vezi *supra*, pp. 259-260
Hrmnn. *Nt.* (1913:34)
Newm. *Dev.* 1. int. 2-3 (Harrold 4-5)
Newm. *Gram.* 2.10.2.10 (Ker 1985:313)
Rtl. *Fid. imp.* 2.12 (1890:68)

Astfel, judecata raţiunii istorice a ajuns să ocupe o poziţie privilegiată în atitudinea polemică a Bisericilor, în

opoziţie faţă de scepticismul istoric „care face din momentul prezent măsura trecutului şi a viitorului". „Dacă pot critica istoria", se spunea în replică, „faptele istoriei pot, cu siguranţă, să le dea o replică". Argumentarea istorică putea lua forma afirmării faptului că descrierea deloc măgulitoare făcută poporului evreu în Vechiul Testament demonstra că acesta nu era opera vreunui impostor şi, în mod similar, că această „coincidenţă neintenţionată" evidentă în relaţia existentă în cadrul deferitelor cărţi ale Noului Testament, care păreau să manifeste atîta lipsă de atenţie, era de fapt o dovadă a autenticităţii lor. Astfel de argumente puteau apăra, alternativ, folosirea alegoriei ca metodă de a afirma, nu de a nega istoricitatea Scripturii. Odată acceptată originalitatea scrierilor biblice, originea divină a credinţei creştine era stabilită. În schimb, „autoritatea istorică" şi autenticitatea depindeau de originalitatea textului, de credibilitatea lui istorică şi de autor; o astfel de „autoritate" nu stabilea certitudinea credinţei, care depindea de dovada supranaturală, ci confirma cel mult „probabilitatea" ei. Ce putea face, potrivit unora, era să arate că definirea caracteristicii creştine a Bisericii de-a lungul secolelor a fost în continuitate cu învăţăturile lui Hristos şi ale apostolilor. Sfîntul Duh întemeiase Biserica în continuitate cu activitatea istorică a lui Iisus Hristos, Care este Domnul acesteia.

Chan. *Evid. Chr.* 2 (AUA 214)
Newm. *Dev.* 1. int. 5 (Harrold 7)
Kbl. *Oc.* 13 (Pusey 437)
Pal. *Hor. Paul.* 1 (Wayland 120; 115)
Vnzi. *Rec.* 2.28 (1864-II:395)
Clrdge. *Rev. Rel.* 4 (Coburn 1:178-179)
Ub. *Int.* 1.1. int. (1886-1:16-17)
Marc. *Inst.* 7.2.2 (Tomassini 1:381)
Newm. *Dev.* 1. int. 3 (Harrold 5)
Thom. *Chr.* 64 (1856-III:388)

Această continuitate a evangheliei şi a credinţei pe parcursul a sute de ani de istorie a Bisericii făcea parte dintr-un plan divin, fiind şi o lege a istoriei – nu un „spectacol mort", ci o „fiinţă vie" ce înainta din trecut înspre viitor. În acelaşi timp, o privire mai atentă asupra acestei istorii, în comparaţie cu prezentul, arăta o discontinuitate atît de drastică şi fundamentală, „încît sîntem tentaţi să credem că a ne baza acum comportamentul pe principiile recunoscute atunci este doar teoretic şi inutil". În mod clar, atunci, afirmarea continuităţii nu depindea de o serie de fenomene verificabile empiric, ci de o definire acceptată a ceea ce aparţinea cu adevărat istoriei Bisericii şi ce nu; numai cei care puteau fi consideraţi cu adevărat „sfinţi Părinţi" ai Bisericii constituiau o „sursă veşnică" de înţelepciune şi cunoaştere a adevărului divin. Celor care aveau o astfel de definire istoria le putea servi drept „comentariu al lui Dumnezeu la cuvîntul Său", ce putea fi nesocotit doar cu riscul de a se expune unui mare pericol, iar teologii cărora le lipsea cunoaşterea istoriei laice şi

Lacrd. *Loi hist.* (Poussielque 7:268)
Newm. *Prim. Prac.* (*Tr. Tms.* 6:1)
Ces. *Ep.* 2.v.1825 (Manuzzi 2:402)
Krth. *Rel.* (1877:5)

Marc. *Inst.* 7.2.1 (Tomassini 1:380-381)

bisericeşti pentru a citi acest comentariu erau predispuşi să cadă în tot felul de greşeli absurde.

În îndeplinirea concretă a datoriei istoricului, aceste speculaţii despre teologia istoriei (care corespundeau numeroaselor speculaţii contemporane pe tema filozofiei istoriei şi nu rareori depindeau de ele) au cedat adesea în faţa unei definiri a teologiei istorice articulate după metodele şi limitele inerente ale oricărei istoriografii. Atît natura acestei cercetări, cît şi punctul de vedere apologetic al istoricului bisericesc cereau ca metodologia aplicată de istoria bisericească şi de doctrină să fie definită într-o manieră care să fie recunoscută ca validă de oricare alt istoric, indiferent de domeniul său de cercetare. Nu exista, în sfîrşit, nici o scutire de la „regulile istoriografiei în general, atunci cînd ele erau aplicate la conţinutul special al istoriei dogmelor". Deşi istoricii ortodocşi răsăriteni aveau un respect deosebit pentru viaţa şi activitatea lui Constantin, pe care le percepeau ca pe o „împlinire" a istoriei Bisericii primare, şi pentru Biserica bizantină din perioada lui Fotie, romano-catolicii pentru secolul al XIII-lea, pe care îl considerau o „epocă de aur", iar protestanţii pentru secolul al XVI-lea, în special pentru viaţa şi învăţătura lui Luther – şi toţi pentru caracterul unic al primului secol –, toţi aveau să afirme axioma: „Adevăratul istoric acordă fiecărei epoci avantajele ei specifice, fără diferenţieri". Ca orice bun istoric, istoricul bisericii şi al doctrinei creştine din orice perioadă avea responsabilitatea de a începe cu sursele şi a-l conduce pe cititor înapoi la ele.

Klfth. *D. G.* 92 (1839:303)

Krks. *Ekkl. Hist.* 75 (1897-I:236)

Dmtr. *Orth.* (1872:1-2); Krks. *Antipap.* 3 (1893:52) Crnly. *Int.* 1.3.2.14.248 (1885-I:657)

Vezi *supra*, pp 130-133

Vezi *supra*, pp. 110-114

Schf. *Prin. Prot.* 2.5 (*Merc.* 1:176)

Klfth. *D. G.* 106 (1839:363)

Pe parcursul acestui proces, istoricii tuturor Bisericilor au învăţat cum chestiuni care păreau pur istorice puteau deveni controversate din punct de vedere doctrinal şi provocau disensiuni profunde. „Adunarea la Moscova a manuscriselor vechi din diferite locuri din Rusia" în secolul al XVII-lea poate i-a părut unui observator exterior un exerciţiu nevinovat de anticariat şi ceea ce ortodoxia numea „filologie bisericească", dar un istoric din secolul al XIX-lea a arătat cum aceasta a devenit o ocazie pentru schisma rusească, „rascolul"; istoria liturgică era o parte indispensabilă a celei bisericeşti. Chiar şi atunci cînd un teolog istoric romano-catolic încerca să respingă drept născocire acuzaţia conform căreia credinţa catolică cere „acceptarea punctelor de vedere şi a interpretărilor Scripturii pe care ştiinţa modernă şi cercetarea istorică le-a discreditat cu totul", iar altul declara respingerea interpretării

Oik. *Gr. Nyss.* (1850:xi)

Mac. *Rask.* 2.1 (1858:161-165) Hrth. *Thrsk.* 1.2 (1895:10-12)

Newm. *Insp.* 1.1 (Holmes-Murray 101)

sacrificiale a liturghiei de către reformatorii protestanţi drept o „negare încăpăţînată” a rezultatelor concludente ale cercetării istorice corecte, dezbaterea pe tema doctrinei infailibilităţii papale era pe punctul de a mai implica un istoric în cercetări a căror concluzie a fost că, „pentru adepţii teoriei infailibilităţii, istoria Bisericii vechi din primul mileniu apare ca fiind o ghicitoare fără răspuns”. Aceste contradicţii erau considerate de protestanţi dovezi ale faptului că istoriografia corectă se va lovi în mod necesar de învăţăturile autoritare ale „Bisericii Romane”. În ce-i priveşte, romano-catolicii s-au străduit să recupereze şi să reabiliteze istoria de sub dominaţia „germanilor şi protestanţilor” şi, întrucît protestanţii negau atît autoritatea tradiţiei, cît şi validitatea dezvoltării doctrinale, să insiste că „pentru a avea o perspectivă profundă a istoriei trebuie să încetezi a mai fi protestant”.

Abordarea diferitelor perioade ale istoriei bisericeşti pe parcursul secolului al XIX-lea a manifestat o inexplicabilă combinaţie între tendinţă şi obiectivitate. Dezbaterile pe tema infailibilităţii papale şi alte aspecte legate de aceasta i-au obligat pe romano-catolici nu numai să reexamineze chestiuni istorice puse în discuţie precum condamnarea papei Honoriu I, ci şi să explice în ce sens se putea spune că „numai pontiful roman are autoritatea obişnuită de a prezida un conciliu general” şi că papa de la Roma era capul Bisericii, lucru negat de ortodocşii răsăriteni, sau să explice de ce dovezile privind primatul papal erau atît de echivoce în primele trei secole din istoria Bisericii. În mod similar, recunoaşterea faptului că „Reforma” nu s-a limitat la secolul al XVI-lea, ci a fost un impuls care s-a făcut simţit de-a lungul istoriei Bisericii va contribui în cele din urmă la stimularea „renaşterii luterane” în prima jumătate a secolului XX, iar prin aceasta la renaşterea teologică a protestantismului european şi american (şi, într-o oarecare măsură, şi a romano-catolicismului).

Totuşi, un obiect de studiu important în ce priveşte relaţia dintre principiile raţiunii şi cele ale mijlocirii istorice şi, prin urmare, ale aplicării metodelor istoriografiei critice la datele revelaţiei rămînea dilema legată de modul în care trebuiau abordate minunile din Biblie. O minune însemna o situaţie nu doar de mijlocire istorică, ci şi de intervenţie istorică; după o definiţie standard corectă, ce era o replică a celei a lui Toma de Aquino, era „un fenomen în care legătura cauzală formală este întreruptă, iar efectul e total inexplicabil doar pe baza forţelor naturale”. Cei

Mhlr. *Lehr.* 3.71 (1835:432)
Vezi *infra*, pp. 279-283
Döll. *Vat. Dekr.* 1 (Reusch 4)
Hrmnn. *Nt.* (1913:44)
Mntl. *Int. cath.* 2 (Lecoffre 5:40)
Newm. *Dev.* 1. int. 5 (Harrold 7)
Marc. *Inst.* 4.6.1 (Tomassini 1:175-177)
Fil. *Ent.* (Soudakoff 53)
Mhlr. *Ein.* 2.4.71 (1843:247)
Schl. *Chr. St.* 1.1.B (Reimer 12:178-182)
Vezi *infra*, p. 319
Vezi *infra*, pp. 109-114
Söd. *Bid.* 3 (1911:26); Söd. *Upp.* 3 (1930:157)
Tom. Aq. *S. T.* 1.110.4 (*Ed. Leon.* 5:514)
Dry. *Apol.* 1.2.6.46 (1838-I:354)

Holb. *Evol. Scr.* 3 (1892:51)
Apud Chan. *Evid. Rev.* (AUA 222)
Chan. *Evid. Chr.* 2 (AUA 210-218); Dry. *Apol.* 2.2.3 (1838-II:316-363)
Chan. *Evid. Rev.* (AUA 221)

care urmăreau un compromis între credinţa creştină şi teoria evoluţionistă argumentau „că Dumnezeu lucrează în mod natural, şi nu prin minuni, în toate domeniile despre care omul are cunoştinţă", şi, prin urmare, susţineau premisa metodologică potrivit căreia Scriptura trebuia citită pornind de la acest adevăr. O înţelegere unidimensională a „uniformităţii naturii" era la fel de pasibilă de obiecţii pentru un unitarian american ca şi pentru un romano-catolic german, amîndoi continuînd să invoce minunile consemnate de Evanghelii ca dovezi ale originii divine a creştinismului. Primul recunoştea că singura obiecţie faţă de creştinism, „ce are mare influenţă în zilele noastre", se baza pe caracterul incredibil inerent al minunilor şi pe falsitatea evidentă a „caracterului supranatural al unui presupus fapt", dar aceasta nu l-a împiedicat să invoce astfel de fapte supranaturale ca dovezi ale adevărului mesajului creştin.

Vezi *supra*, pp. 112-114
Aug. *Civ.* 22.8 (*CCSL* 48:815)
Ces. *St. eccl.* 1.7 (1881:80)
Döll. *Heid. Jud.* 8.5 (1857:647)
Mt. 12,27
Schl. *Leb. Jes.* 2.30 (Reimer 6:210)
Clrdge. *Rev. Rel.* 1 (Coburn 1:112-113)
Hno. *Theol.* 6.2.13 (1785-VI:457)

Întrucît era o problemă istorică, minunea presupunea în acelaşi timp credinţă şi totuşi era înfăptuită ca dovadă în sprijinul credinţei; era de folos, deşi probabil nu întru totul convingător, să fie invocat încă o dată argumentul augustinian potrivit căruia, oricît de mari vor fi fost alte minuni, convertirea lumii şi credinţa în minuni trebuiau să fie privite ele însele drept cele mai mari minuni. Chiar şi fără a aplica „un standard creştin ulterior de evaluare", investigarea istorică a minunilor era obligată să accepte analogiile dintre minunile biblice şi cele care se presupune că aveau loc în mediile păgîne şi iudaice din vremea Bisericii primare – analogii pe care, potrivit Noului Testament, Iisus le acceptase. De aceea, nu se cuvenea să se aplice minunilor Lui „contrastul dintre natural şi supranatural aşa de strict pe cît ne indică nouă termenul *minune*". În cazul în care credibilitatea unui fapt istoric depindea de trei criterii: „mărturiile să fie numeroase şi în mod clar dezinteresate, săvîrşitorul să fie suficient de puternic şi efectul final să fie îndeajuns de mare", se considera că minunile biblice îndeplinesc toate aceste criterii, cel puţin pentru cineva „care crede mai întîi în existenţa unui Dumnezeu şi în atributele Sale", unul dintre atribute fiind capacitatea de a depăşi legile naturii pe care Dumnezeu Însuşi le-a stabilit. Întrucît mesajul lui Hristos conţinea multe lucruri care contraziceau cunoaşterea obişnuită, avusese nevoie şi se folosise de minuni pentru a da credibilitate acestui mesaj.

Aceasta era, pînă la urmă, problema decisivă : „Merită autorii cărţilor Noului Testament încrederea noastră deplină, în prezentarea faptelor sau în prezentarea pe care o fac doctrinei lui Hristos ?". Se justifică, spre exemplu, faptul de a vorbi în Evanghelii despre un eveniment precum întîlnirea dintre Iisus şi Zaheu ca despre „o minune ce are certitudine istorică" ? Sub influenţa continuă a „filologiei sacre" a umaniştilor Renaşterii, „hermeneutica specială" a Noului Testament se prezenta, la un nivel gramatical, ca o acţiune de critică literară şi obiectivă ştiinţifică ce se ocupa cu probleme precum auctorialitatea, textul şi transmiterea sa, în acest sens nefiind diferită de alte activităţi istorico-critice care se ocupau de alte materiale. În cele din urmă, nu putea evita totuşi problema spre care conduceau toate celelalte probleme, „credibilitatea şi adevărul istoric ale istoriei evanghelice ca atare". Această chestiune i-a oferit lui David Friedrich Strauss baza pentru a avansa ipoteza existenţei mitului în Evanghelii ; Biserica şi teologii ei găseau că este inacceptabilă pînă şi tratarea relatărilor despre Moise în acest fel şi *a fortiori* Evangheliile. Nu era necesar nici să se recurgă la o distincţie potrivit căreia „doar ideile morale şi adevărurile spirituale ale Scripturilor ne sînt date în mod infailibil, iar aspectul lor istoric poate fi folosit în orice fel", de vreme ce investigaţia critică arată că „faptele mari, principale, impresionante sînt dovedite a fi adevărate din punct de vedere istoric".

Cea mai măreaţă şi mai impresionantă dintre aceste „fapte principale" este învierea lui Hristos, aşa cum a fost ea prezentată de cele patru Evanghelii. „Zămislirea Sa minunată", împreună cu minunea naşterii din Fecioară erau destul de importante pentru a fi plasate mai întîi printre cele cinci fapte „fundamentale" în tratatele evanghelice numite *Principii fundamentale* şi să fie apărate în altă parte ca „marea taină pe care Biserica stă sau se prăbuşeşte". Totuşi, „tăcerea" legată de naşterea din Fecioară din Evanghelia după Marcu şi din cea după Ioan, precum şi din toate epistolele pauline, pentru care, în schimb, învierea lui Hristos a fost, evident, un eveniment de importanţă cosmică, a făcut necesară distingerea între minunile de la începutul vieţii lui Hristos şi cele de la sfîrşitul ei, acordîndu-se astfel un loc unic minunii din relatarea pascală. „Cînd a înviat Hristos din morţi", afirma un predicator rus vorbind despre înviere, „pămîntul a dat mărturie !". Încă o dată, o astfel de „mărturie" era totuşi

Ub. *Int.* 1.1.15 (1886-I:284)

Lc. 19,2-5
Lacrd. *Cons.* 3
(Poussielque 7:65-66)

Vezi vol. 4, pp. 335-338

Schl. *Herm.* 1.2
(Reimer 7:54-69)

Bau. *Neun.* 3 (Scholder 4:359)

Vezi *supra*, pp. 245-246

Ub. *Int.* 3.2.19; 1.1.37
(1886-III:333; I:656)

Bush. *Nat.* 15 (1858:495)

Jam. *Sac. Hist.* 3.12
(1802-II:337-346)

Amvr. Nov. *Sobr.* 2.54
(1810-II:198)

Fund. 1.1 (1910-I:7-20)

Grnvg. *Pr.* 17.iii.1839
(Thodberg 12:162); Ub. *Int.*
1.1.16 (1886-I:311-312)
Schl. *Leb. Jes.* 1.9
(Reimer 6:59)

Mich. Od. *Ev.* 4.5
(1865:353-362); Grnvg. *Pr.*
30.iii.1823
(Thodberg 1:202-207)

Fil. *Sl.* 24 (*Soč. Fil.* 2:71);
Ier. Niž. *Uč.* V (1864:87-88)

Vezi *supra*, pp. 110-111

Amvr. Nov. *Sobr.* 2.46 (1810-II:82)

nesatisfăcătoare. Învierea lui Hristos constituie adeverirea învierii generale a tuturor oamenilor, cît şi un exemplu de nemurire şi înviere generală deja presupuse.

Ub. *Int.* 1.1.20 (1886-I:350)
Grnvg. *Pr.* 7.iv.1833 (Thodberg 6:167); Pal. *Ev. Chr.* 2.8 (Wayland 3:301)

Bau. *Chr.* 1 (Scholder 3:39)

Jam. *Sac. Hist.* 1.2 (1802-I:208)
Dry. *Apol.* 2.4.2.69 (1838-II:259-264)

Se putea spune, de aceea, că istoria lui Hristos şi a învierii Sale fusese stabilită de dovezile legate de veridicitatea în general a relatărilor Noului Testament în ansamblu şi totuşi credinţa apostolilor şi a primilor creştini în învierea Lui au făcut din ea o dovadă a veridicităţii Noului Testament. Concluzia criticii istorice conform căreia că această credinţă a apostolilor, ca fenomen, în înviere este un obiect corespunzător studiului istoric, dar „ceea ce este învierea în sine depăşeşte sfera investigaţiei istorice" putea fi privită ca un efort de a identifica unicitatea mesajului biblic, în mod special legat de viaţa, învăţătura şi învierea lui Hristos, într-o poziţie privilegiată la care nu era posibil ca normele obişnuite ale investigaţiei istorice să fie aplicate în nici un fel. Aceasta a impulsionat însă rapid doctrinele inspiraţiei şi ineranţei Scripturii şi, prin urmare, şi ale indefectibilităţii şi infailibilităţii Bisericii.

Inspiraţie şi infailibilitate

Camp. *Prcl.* 17.i.1837 (1875:168)

Hdge. *Syst. Theol.* int. 6.2 (1981-I:153)

Clrdge. *Inq. Sp.* 4 (Hart 61)

Afirmînd în cadrul unei dezbateri cu un romano-catolic, în 1837 : „Amîndoi sîntem de acord că adevăratul motiv al infailibilităţii este inspiraţia", Alexander Campbell, fondatorul Ucenicilor lui Hristos, nu doar descria corect argumentele comune cu ale oponentului său (pe care se bazau şi diferenţele fundamentale dintre ei), ci exprima şi ceea ce fusese o convingere aproape universală privind relaţia dintre inspiraţie şi infailibilitate, cel puţin în măsura în care ea aparţinea Scripturii înseşi. „Scripturile", declara alt teolog protestant din secolul al XIX-lea, „sînt infailibile, adică date prin inspiraţia lui Dumnezeu". Pentru unii observatori părea că există o analogie structurală între doctrinele protestante ale „dictării fără greşeală", aşa cum se aplicau textelor Bibliei, şi „dogma romană a infailibilităţii" : nu caracterul infailibilităţii era în dispută, ci locul său.

Sail. *Past.* 1.3.1.100 (1835-I:233)
Mac. *Prav. bog.* 3 (Tichon 1:20); Ub. *Int.* 3.2.10. int. (1886-III:240)

Acest sens al analogiei implica recunoaşterea faptului că descrierile ortodoxe răsăritene şi romano-catolice ale legăturii dintre inspiraţie şi infailibilitate, deşi împărtăşeau credinţa protestantă privind istoricitatea Scripturii ca atare, au luat o cu totul altă înfăţişare din cauza relaţiei pe care o afirmau între Scriptură şi Biserică. În acest

Newm. *Insp.* 1.8 (Holmes-Murray 106-107)

sens, inspiraţia şi infailibilitatea erau „două dogme", nu una singură: una din ele se referea la autoritatea Scripturii izvorîtă din inspiraţia ei, a doua la interpretarea ei de către o Biserică infailibilă. Era necesar, dar nu suficient să se declare că Scriptura era „în totalitate inspirată în mod dumnezeiesc", pentru că aplicarea extremă a principiului judecăţii particulare de-a lungul istoriei protestantismului obligase la recunoaşterea faptului că Biserica este

Newm. *Insp.* 1.15 (Holmes-Murray 111)

„singurul interpret infailibil al acestui text inspirat": *infailibilitate*, nu *inspiraţie* era termenul care descria cum trebuie această situaţie. Protestanţii consecvenţi au respins cu desăvîrşire desemnarea unei Biserici infailibile ca garan-

Hdge. *Ess. Rev.* 5 (1857:196)

ţie a unei Scripturi inspirate. Cel puţin în această formă, ambele teorii erau absolute: nu puteau exista „grade" care

Clrdge. *Inq. Sp.* 2 (Hart 45-46)

să măsoare infailibilitatea sau ineranţa inspirată.

Problema fundamentală, care existase şi în timpul Re-

Vezi vol. 4, p. 296; vezi *supra*, pp. 116-122
Hrth. *Thrsk.* 2.3 (1895:337)
Krks. *Theol. diat.* 11 (1898:164)

formei, şi în perioada Iluminismului, era autoritatea. Deşi terminologia era folosită şi de teologia ortodoxă grecească, efortul protestanţilor de pe continent de a defini „principiul material" (îndreptăţirea numai prin credinţă) şi „principiul formal" (numai autoritatea Bibliei) a fost sub nivelul aşteptărilor în încercarea de a clarifica această problemă

Rtl. *Ges. Auf.* 8 (1893:234-247)

fundamentală. „Practic", se plîngea Keble, „nu avem o

Kbl. *Oc.* 6 (Pusey 213-214)

instanţă supremă în cauzele referitoare la doctrină". Dacă autoritatea ar fi definită ca „o superioritate ce produce

Lacrd. *Conf.* 35 (Poussielque 3:349)

supunere şi veneraţie", concluzia ar fi că adevărata religie este aceea care se sprijină pe cea mai evidentă autoritate

Lam. *Indiff.* 20 (Forgues 2:186-204)

posibilă. Inspiraţia şi revelaţia sînt strîns legate, dar nu

Clrdge. *Inq. Sp.* 7 (Hart 77)

reprezintă acelaşi lucru. Pentru religiile naturii totul se putea constitui în revelaţie şi totuşi se considera că mai ales întîmplările neobişnuite sînt cele care au o autoritate

Döll. *Heid. Jud.* 4.1 (1857:184)

profetică specială. Şi în Noul Testament, autoritatea apos-

Bau. *Chrpart.* (Scholder 1:53)

tolică era identificată în funcţie de „caracterul ei imediat" şi de directeţe. O autoritate se identifică pe sine pe baza unor criterii precum superioritatea cunoaşterii, a virtuţii

Lacrd. *Conf.* 3 (Poussielque 2:51)

şi a numerelor pe care le pretinde.

Problema localizării doctrinei Scripturii şi a inspiraţiei sale în desfăşurarea sistematică a doctrinelor creştine,

Piep. *Chr. Dogm.* (1917-I:172-228)

deşi părea că ţine de metodologia şi de principiul de organizare proprii teologului sistematic, a devenit frecvent o manieră de abordare a întregii probleme a autorităţii, mai ales cînd „teologie sistematică" însemna de fapt „teologie

Inoc. *Bog. oblič.* 5 (1859-I:15)

polemică". Unii teologi din perioada ortodoxiei protestante îşi deschiseseră sistemele cu doctrina Scripturii în calitate de cuvînt al lui Dumnezeu, în timp ce adversarii

lor romano-catolici au legat discuţia despre Scriptură de cea despre Biserică. Pînă în secolul al XIX-lea, şi această distincţie confesională fusese deja obturată. Un sistematician romano-catolic afirma că, întrucît teologia se ocupă de probleme sublime şi divine, prima chestiune care trebuie luată în calcul trebuie să fie autoritatea, apoi a trecut direct la doctrina Scripturii şi a inspiraţiei ei. Într-o metodă alternativă, Scriptura, în calitate de cuvînt al lui Dumnezeu, a fost pusă la un loc cu Biserica şi alte „mijloace ale harului", iar un teolog protestant a putut argumenta neincluderea sa în rîndul „prolegomenelor" dogmaticii, ci în capitolele ulterioare dedicate ecleziologiei. Cu toate că avea un respect deosebit faţă de inspiraţia biblică, Grundtvig a mers chiar mai departe, insistînd că „cuvîntul rostit al Domnului", aşa cum sînt rostite în mărturisirea baptismală, trebuie să fie punctul de plecare: „Noul Testament" este în primul rînd numele unui legămînt, nu al unei cărţi.

Vezi vol. 4, pp. 358-361
Marc. *Inst.* 1 (Tomassini 1:7)
Thom. *Chr.* 66 (1856-III:446-453)
Grnvg. *Snd. Chr.* (Begtrup 4:447)
Grnvg. *Pr.* 19.iv.1832 (Thodberg 5:141)
Grnvg. *Chr. Brnlr.* 7 (Begtrup 9:386)

Indiferent de locul pe care îl ocupa, doctrina autorităţii şi a inspiraţiei Scripturii era uneori văzută ca o premisă, iar alteori ca o concluzie a argumentului teologic. În trecut, cînd faptele relatate în Biblie se bucuraseră de o acceptare aproape universală datorită importanţei lor, fusese uşor de presupus că credibilitatea lor depinde de o acceptare universală a doctrinei inspiraţiei; problema inspiraţiei a fost mereu amînată, pînă ce s-au rezolvat aspectele legate de conţinut şi credibilitate. Atunci, trebuia ca Biblia să fie acceptată aprioric drept cuvînt al lui Dumnezeu şi, pornind de la aceasta, să fie considerată adevărată şi sfîntă sau trebuia ca experienţa adevărului şi sfinţeniei sale să fie baza acceptării sale *a posteriori* drept cuvînt al lui Dumnezeu? Varianta autorităţii apriorice se sprijinea pe înţelegerea inspiraţiei ca operaţiune supranaturală a Duhului Sfînt, „învăţătorul creştinismului", prin care scriitorii bisericeşti nu numai că au fost păziţi de greşeli, ci au fost mişcaţi spre „a scrie toate lucrurile pe care le-a dorit Dumnezeu şi numai pe acelea"; se sprijinea pe autoritatea lui Hristos Însuşi. În contextul apologetic al secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea, era necesară o apărare a istoriei biblice, inclusiv a relatărilor despre creaţie şi despre crearea Evei din coasta lui Adam, ca fiind „adevărate în sens literal", împotriva ipotezelor moderne potrivit cărora aceste relatări erau „cu totul alegorice". Primele trei capitole din Facerea erau „istorie", nu „mitologie". Istoria era cel puţin la fel de periculoasă

Pus. *Hist.* 2.5 (1828-II:58-59)
Clrdge. *Inq. Sp.* 6 (Hart 67-68)
Grnvg. *Pr.* 23.v.1836 (Thodberg 9:228)
Ub. *Int.* 1.2.45 (1886-II:101)
Grnvg. *Snd. Chr.* (Begtrup 4:473)
Fil. *Knig. Bit.* 1 (1867-I:4)
Ier. Niž. *Uč.* R (1864:340-342)
Grnvg. *Snd. Chr.* (Begtrup 4:447)
Holb. *Evol. Scr.* 8 (1892:247)
Pont. Com. Bib. 30.vi.1909 (*Ench. Bib.* 109-111)

pentru inspiraţie ca şi ştiinţa. „Dificultăţile" de armonizare a contradicţiilor dintre diferite relatări istorice din Biblie „nu trebuie ascunse", recunoştea unul dintre cei

Pal. *Hor. Paul.* 5.10 (Wayland 2:219)

mai erudiţi adepţi ai armonizării, după care s-a angajat totuşi să le rezolve.

Distincţia dintre „obiectiv" şi „subiectiv" era probabil invocată cel mai des în discuţiile pe această temă,

Clrdge. *Inq. Sp.* 7 (Hart 79)

în locul distincţiei dintre *a priori* şi *a posteriori*. În secolul al XIX-lea, Swedenborg a continuat să stîrnească admi-

Vezi *supra*, p. 209

raţie pentru „minunile entuziasmului" şi „intuiţiile mo-

Emer. *Nat.* 8 (Ferguson 1:43)
Emer. *Rep. Mn.* (Ferguson 4:70)

rale", care, după părerea unora, l-au plasat „în afara comparaţiei cu oricare scriitor modern". Cei mai mulţi dintre teologii Bisericii, indiferent de confesiune, continuau totuşi să privească aşa-zisa inspiraţie particulară,

Lam. *Indiff.* 18 (Forgues 2:136-137); Döll. *Vat. Dekr.* 3 (Reusch 49-50)

chiar şi pe cea a unui conciliu al Bisericii, ca pe un fundal inadecvat pentru verificarea „adevăratei religii" (titlul teologiei sistematice a lui Swedenborg) şi, prin urmare, pentru explicarea „viziunilor" într-o manieră care nu con-

Ier. Niž. *Uč.* V (1864:73-74)

trazice autoritatea obiectivă. Aceasta nu l-a împiedicat pe un teolog romano-catolic să citeze criterii subiective precum „conştiinţa imediată, adică un sentiment, ca şi

Dry. *Apol.* 1.2.5.37 (1838-I:309-317)

conştiinţa mediată sau reflecţia", pentru a autentifica inspiraţia; se poate pune bază pe „conştiinţa credincioşilor" (*sensus fidelium*) pentru a sesiza diferenţa dintre Scriptură şi alte cărţi, inclusiv decretele infailibile ale

Ub. *Int.* 1.2.44 (1886-II:80)

Bisericii sau ale papei. Un apărător protestant al ideii conform căreia „Scripturile sînt infailibile, adică insuflate

Hdge. *Syst. Theol.* int. 6.2 (1981-I:153)

de Dumnezeu", nu putea totuşi să invoce drept „cea mai credibilă dovadă posibilă" criterii obiective (în special, desigur, autoritatea Bisericii), ci „mărturia lui Dumnezeu Însuşi în favoarea şi prin adevărul din inima [fiecă-

Hdge. *Ess. Rev.* 5 (1857:191)

ruia]". Şi în ortodoxia rusă a existat un apel ca inimile

Amvr Nov *Sobr.* 1.7 (1810-I:54-60)

ortodoxe să fie călăuze către cuvîntul lui Dumnezeu din Scriptură.

Însă apelurile subiective la mărturia inimii şi a sentimentului puteau – şi adesea au şi făcut-o – să conducă exact la concluzii opuse despre inspiraţie; şi, odată cu teoria inspiraţiei prin dictare expusă, a apărut o nevoie de a recunoaşte locul cuvenit componentei umane din acţiunea de inspirare. Această nevoie nu s-a limitat la cei

2Tim. 3,16

ce susţineau că textul clasic „Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu" nu spune nimic despre maniera în

Holb. *Evol. Scr.* 5 (1892:141)

care scriitorii Scripturii au fost împuterniciţi să-şi facă datoria sau la cei al căror principiu de bază în interpretarea Scripturii era „că Biblia este o carte scrisă pentru

oameni, în limba oamenilor" şi care, în consecinţă, se foloseau de aceasta pentru a respinge doctrina trinitară a Bisericilor ortodoxe. Cei mai importanţi apărători ai doctrinei ortodoxe trinitare erau, la rîndul lor, obligaţi să admită incapacitatea de a explica în ce fel era inspiraţia compatibilă cu implicarea personală a scriitorilor Bibliei, pe care compoziţia ei îl evidenţia într-un mod atît de categoric. De exemplu, pentru a înţelege „elocvenţa" epistolelor pauline era necesar ca ele să fie privite drept parte a întregii istorii a retoricii păgîne clasice în spiritul căreia apostolul fusese educat, nu să fie atribuită utilizarea de către el a limbajului retoric acţiunii imediate de inspiraţie a Duhului Sfînt. Totuşi, limbajul „remarcabil" al Conciliului de la Trident şi al Primului Conciliu Vatican referitor la „inspiraţia Scripturii în ce priveşte «credinţa şi moravurile»", care nu avea o declaraţie corespondentă legată de „inspiraţie în materie de fapte", nu trebuia interpretat în sensul că „faptele" relatate în Scriptură nu au participat la inspiraţia ei.

Chan. *Un. Chr.* int. (AUA 367-368)
Newm. *Scr. Prf.* 3 (*Tr. Tms.* 85:30)
Ces. *Ep.* vi.1821; 10.iv.1821 (Manuzzi 1:207; 280)
CTrid. 4. *Decr.* (Alberigo-Jedin 663); CVat. (1869-1870) 3.2 (Alberigo-Jedin 806)
Newm. *Insp.* 1.19 (Holmes-Murray 109-110)

Altă declaraţie a Conciliului de la Trident cu referire la Scriptură, ridicarea latinei Vulgatei la statutul de normă, devenea mai greu de apărat împotriva acuzaţiilor că ea ştirbea autoritatea textelor ebraice şi greceşti şi din această cauză respingea erudiţia biblică autentică; cu aceleaşi probleme se confrunta şi poziţia normativă a limbii greceşti a Septuagintei în Răsărit, sprijinită de vechea legendă potrivit căreia toţi cei şaptezeci de traducători traduseseră versiuni identice. Datorită ataşamentului reformatorilor faţă de autoritatea textelor originale ebraice şi greceşti ale Bibliei, protestanţii nu au putut pune nici o traducere pe acelaşi nivel cu acestea, ceea ce nu i-a împiedicat totuşi să aprecieze versiunile vernaculare ca fiind redări fidele ale cuvîntului lui Dumnezeu şi monumente de istorie a limbii. Istoria detaliată a criticii biblice, în special în secolele al XIX-lea şi XX, este un obiect de cercetare în sine, de care nu ne putem ocupa aici decît în privinţa felului în care a afectat şi a fost afectat de formularea diferitelor doctrine creştine. Indiferent de ce soluţii poate găsi un teolog pentru implicaţiile trinitare ale criticii biblice, cele mai directe implicaţii ale ei erau cele care au afectat doctrina inspiraţiei.

Ub. *Int.* 1.1.14 (1886-I:265)
Vezi vol. 4, pp. 398-399
Marc. *Inst.* 1.9.2 (Tomassini 1:53-54)
Crnly. *Int.* 1.2.5.18 (1885-I:440-460)
Fil. *Nač.* 9 (1819:594-595)
Vezi vol. 4, pp. 369-370
Grnvg. *Pr.* 30.x.1836 (Thodberg 9:338-339)
Vezi *supra*, pp. 230-232

Pentru a menţiona doar o situaţie dintre multe altele, interpreţii cărţii Isaia fuseseră mult timp conştienţi de existenţa unei rupturi intenţionate între primele 39 de capitole şi ultimele 27, dar atribuiseră ambele secţiuni

Crnly. *Int.* 2.3.2.252 (1885-III:319)

Hnbrg. *Vers.* 5.3.22 (1852:270-271)
Mrchn. *Sacr. Bib.* (1874:275-279)
Is. 1,1

aceluiaşi autor şi îl identificaseră cu figura istorică a profetului: „Isaia, fiul lui Amos... în vremea lui Ozia, Iotam, Ahaz şi Iezechia, regii lui Iuda". Aplicîndu-se Cărţii lui Isaia aceleaşi metode ale analizei literare folosite de eudiţii clasici din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea în studierea *Iliadei* şi a *Odiseei*, ipoteza existenţei mai multor autori s-a impus erudiţilor biblici din secolul al XIX-lea ca o explicaţie mai plauzibilă a rupturii. Apărătorii protestanţi ai inspiraţiei verbale au respins ipoteza în secolul al XIX-lea şi în secolul următor, la fel ca şi Comisia Biblică Pontificală în 1908. Dar teologii secolului al XIX-lea care au respins problema literară ca fiind nedoctrinală, „întrucît ambii Isaia au fost inspiraţi", au anticipat ceea ce avea să devină pentru cele mai multe Biserici rezoluţia finală în această problemă.

Fund. 7.5 (1910-VII:70-87)
Pont. Com. Bib. 29.vi.1908 (*Ench. Bib.* 100-101)

Newm. *Insp.* 1.24 (Holmes-Murray 123)

Această abordare a fost sprijinită de o schimbare graduală a doctrinei inspiraţiei înseşi, nu doar prin acceptarea conceptului de *acomodare*, potrivit căruia inspiraţia divină se adaptase atît limbajului scriitorilor biblici, cît şi viziunii lor imperfecte despre lume sau „limitărilor" ştiinţifice şi istorice, ci şi printr-o critică a înseşi doctrinei acceptate. Teorii mai vechi ale inspiraţiei fuseseră „mai mult mecanice", dar o asemenea viziune era acum „cu totul de neconceput". Una dintre „greşelile frecvente ale protestanţilor neînvăţaţi şi ale bigoţilor care nu ţineau seama de ea" era confundarea „Duhului care inspiră cu informarea lumii şi a amîndurora cu dictarea cuvintelor şi a propoziţiilor formale", astfel închistînd Biblia şi pe Duhul Sfînt. Tratînd inspiraţia ca „întru totul pasivă" şi prin aceasta ignorînd diferenţele dintre scriitorii biblici şi dintre Vechiul şi Noul Testament, doctrina împărtăşită de toate Bisericile conform căreia „Sfînta Scriptură a fost scrisă prin sugestia şi inspiraţia Duhului Sfînt" condusese la o metodă de interpretare biblică potrivit căreia chiar şi cea mai mică imprecizie în privinţa geneticii (cum ar fi folosirea de către Iacob a influenţei prenatale pentru a determina culoarea oilor lui Laban) sau din astronomie (ca în relatarea despre Iosua şi despre „ziua cea lungă", cînd a făcut ca soarele să se oprească pe cer) care apărea în Biblie trebuia să fie atribuită lui Dumnezeu Însuşi şi, prin urmare, acceptată ca fiind corectă din punct de vedere istoric şi ştiinţific.

Clrdge. *Inq. Sp.* 6 (Hart 71)
Clrdge. *Ref.* 4.14 (Shedd 1:164-165)

Newm. *Insp.* 2.32 (Holmes-Murray 135)

Dry. *Apol.* 1.2.4.28 (1838-I:223; 225)

Clrdge. *Const.* 1.3 (Coburn 10:33)
Clrdge. *Inq. Sp.* 3 (Hart 51-52)

Pus. *Hist.* 2.5 (1828-II:54-57)

Hrth. *Herm.* 2Tim. 3,16 (1882:200)

Fac. 30,37-42
Fil. *Knig. Bit.* 30 (1867-III:45-50)
Fil. *Nač.* 5 (1819:240-258)
Ios. 10,12-14

Protestantismul conservator, ortodoxia răsăriteană şi romano-catolicismul au avut o poziţie comună în apărarea doctrinei tradiţionale a inspiraţiei biblice, pe parcursul

secolului al XIX-lea. Drumurile lor s-au despărţit însă cînd s-a pus problema dacă „darul inspiraţiei implică darul infailibilităţii, ca o completare a sa" – nereferindu-se la „infailibilitatea lui Hristos" ca „un dar original şi necesar al naturii Sale superioare", ce era o implicaţie necesară a trinitarismului ortodox, pe care cu toţii îl împărtăşeau, ci la infailibilitatea Bisericii. Afirmată într-o formă extremă pe care mulţi n-ar fi acceptat-o fără amendamente semnificative, viziunea protestantă era că, întrucît Noul Testament este „darul lui Hristos şi a fost scris sub îndrumarea şi inspiraţia Lui", el era „la noi în locul prezenţei personale a Domnului şi a apostolilor". Doctrina catolică, în schimb, considera că, în loc să „lase creştinismul ca un fel de literatură sacră, aşa cum e consemnat în Biblie", Dumnezeu a „alcătuit cu adevărat o societate", care este Biserica. Învăţaţii ortodocşi răsăriteni au continuat să afirme doctrina patristică că Duhul Sfînt şi Biserica în calitate de Împărăţie a lui Dumnezeu erau inseparabili.

Newm. *Insp.* 1.15 (Holmes-Murray 111)

Lid. *Div.* 8 (1867:680)

Camp. *Syst.* 12.2 (1956:34-35)

Newm. *Vis. Ch.* 1 (*Tr. Tms.* 11:4-5)

Flrn. *Stlp. ist.* 6 (1929:136-139)

Ca popor al lui Dumnezeu, Biserica avea misiunea de a proclama cuvîntul lui Dumnezeu şi, de aceea, în afara Bisericii nu există mîntuire: asupra acestei învăţături patristice ca atare nu existau neînţelegeri între doctrinele romano-catolică, ortodoxă răsăriteană şi protestantă. Neînţelegerile au apărut în legătură cu identificarea „legitimităţi descendenţei apostolice" cu care Biserica fusese trimisă în lume să proclame cuvîntul şi cu promisiunea corelată că „Biserica vizibilă a lui Hristos este nepieritoare". Hristos îi spusese lui Petru: „Iar Eu M-am rugat pentru tine să nu piară credinţa ta (*ut non deficiat fides tua*). Şi tu, oarecînd, întorcîndu-te, întăreşte pe fraţii tăi". Potrivit învăţăturii romano-catolice, rugăciunea a fost împlinită nu doar în viaţa lui Petru, ca una individuală, ci şi de Scaunul lui Petru, a cărui credinţă fusese întotdeauna indefectibilă, iar misiunea sa fusese de-a lungul istoriei Bisericii să-i „întărească" şi să-i readucă la credinţă pe alţii care au căzut din credinţa apostolică – inclusiv scaunul de la Constantinopol şi pe reformaţii protestanţi. Aşa cum le amintea cititorilor săi un teolog ortodox rus, mai apropiat de Roma decît mulţi dintre colegii săi, „Petru a vorbit prin gura lui Leon" la Conciliul de la Calcedon, din 451. Dar „indefectibiliatea" implica în mod necesar „infailibilitate" în credinţă şi moravuri, ca formă supremă a autorităţii în viaţa Bisericii, pentru că greşeala nu putea pune bazele unei credinţe sau ale unei Biserici: „Că Biserica este oracolul infailibil al adevărului

Mynst. *Pr.* 37 (1845-II:47)

Cipr. *Ep.* 73.21 (*CSEL* 3:795)

Hrbn. *Crk.* 8 (1861:310)

Newm. *Min. Com.* (*Tr. Tms.* 1:2)

Hno. *Theol.* 3.2.3.3 (1785-III:316)

Lc. 22,32 (Vulg.)

Vezi vol. 2, pp. 177-186

Ces. *St. eccl.* 1.8 (1881:101-102)

Hef. *Conz.* 29.548 (1855-IV:728-731)
Slv. *Rus. égl.* 2.14 (Rouleau 235-239)

Vezi vol. 2, p. 177
Gr. XVI. *Tr.* 9.7 (Battaggia 341); Marc. *Inst.* 5.14 (Tomassini 1:301)
Lacrd. *Cons.* 11 (Poussielque 7:149)
Lacrd. *Cons.* pr. (Poussielque 7:8)

Newm. *Gram.* 1.5.3 (Ker 1985:102)

este dogma fundamentală a religiei catolice", fie ea romano-catolică sau ortodoxă răsăriteană.

Neînţelegerile dintre cele două forme ale catolicităţii – şi, în cea mai mare parte a secolului al XIX-lea, dintre cele cîteva forme de romano-catolicism – erau cauzate de instrumentul sau instrumentele prin care Biserica, în calitate de oracol infailibil al adevărului, îşi exercita şi îşi

Amvr. Nov. *Sobr.* 1.17 (1810-I:145)

articula această infailibilitate. Ecleziologia ortodoxă răsăriteană a văzut, de asemenea, Biserica „întărită" în credinţa sa, prin rugăciunea lui Hristos către Tatăl: „păzeşte-i

In. 17,11

în numele Tău"; întărirea nu se producea însă prin subordonarea faţă de Roma, care este doar unul dintre scaunele creştinătăţii, cu toate că are un anumit statut de

Mt. 16,18-19
Vezi vol. 1, pp. 359-360; vol. 2, pp. 178-186
Fil. *Ent.* (Soudakoff 93)

primat. Promisiunea lui Hristos către Petru că va zidi Biserica Sa pe piatră – „piatră" nu se referea la persoana lui Petru, ci la mărturisirea lui, aşa cum încercau teo-

Aug. *Retract.* 1.20.2 iCSEL 36:97-98)

logii răsăriteni să demonstreze, folosindu-se şi de Părinţii latini – era aceeaşi pe care le-a făcut-o tuturor apostolilor la înălţare: „Iată, Eu cu voi sînt în toate zilele, pînă la

Mt. 28,20
Ioan Kv. *Jub. Sbor.* 4 (1899:122)
Feod. *Prav.* 11 (1860:254-255)
Hrth. *Herm.* 1Tim. 2,5 (1882:72-73)

sfîrşitul veacului". Hristos însuşi este capul Bisericii; în El, nu în papă trebuie căutată unitatea Bisericii. După cum recunoşteau chiar unii gînditori romano-catolici, atunci cînd Hristos a promis infailibilitatea Bisericii, a avut în

Dry. *Apol.* 3.6.62 (1838-III:311-312)
Vezi vol. 4, p. 160
Fapte 15,28

vedere faptul că Biserica în ansamblul ei, reprezentată de conciliul ecumenic, ar trebui să fie arbitrul doctrinei; numai unui asemenea conciliu, nu unor episcopi avea prerogativa de a spune, aşa cum o făcuse primul conciliu „apostolic", „Părutu-s-a Duhului Sfînt şi nouă". Cînd Răsăritul, în

Ier. Niž. *Uč.* S (1864:387)
Inoc. *Bog. oblič.* 67 (1859-I:241)
Ier. Niž. *Uč.* S (1864:386-387)

opoziţie faţă de „latinism", a vorbit de concilii, se referea aşadar la primele şapte, ce, le reaminteau teologii romano-catolici celor din Biserica lor, s-au desfăşurat toate în

Döll. *Ppst. Conc.* 3 (Janus 207)

Răsărit, şi nu sub autorizaţia directă a papei.

Luther vorbise în numele principiului său protestant cînd şi-a manifestat ostilitatea faţă de autoritatea conci-

Döll. *Ref.* 3 (1846-III:194)

liilor Bisericii, dar unii protestanţi regretau acum că, din pricina diviziunilor, Biserica a fost lipsită de o instanţă

Kbl. *Oc.* 6 (Pusey 213-214)

superioară de judecată. Contrar acuzaţiilor protestante că o majoritate simplă la un conciliu ecumenic este în stare

Camp. *Prcl.* 18.i.1837 (1875:202-203)

să hotărască pentru întreaga Biserică, nu exista nici un exemplu în istoria Bisericii în care o majoritate simplă să

Döll. *Vat. Dekr.* 3 (Reusch 45-46)

fi promulgat la un conciliu o dogmă opusă părerii unei minorităţi semnificative a celor ce participau la el. Infailibilitatea aparţinea, potrivit învăţăturii romano-catolice,

Marc. *Inst.* 4.8.4 (Tomassini 1:188-189)

conciliului ecumenic, deşi numai în probleme de credinţă şi morală. Învăţătura romano-catolică a avertizat,

împotriva ortodoxiei răsăritene şi a protestantismului, că Biserica nu-şi poate permite să se întoarcă la epoca conciliilor ecumenice (ultimul se ţinuse cu mai bine de o mie de ani, în 787), ca şi cum nu ar exista o continuitate a autorităţii infailibile. Bisericii îi era imposibil să fie sigură pe misiunea sa dacă nu putea avea siguranţa autorităţii ei infailibile şi, astfel, era „absurd" să se afirme infailibilitatea Bisericii, dar să se nege cea a papei. În ciuda tuturor întrebărilor pe care istoricii protestanţi şi ortodocşi răsăriteni le-ar fi putut pune referitor la tradiţia prezenţei lui Petru la Roma sau la faptul că a murit acolo, Roma fusese predestinată să fie Biserica lui Petru.

Hef. *Conz.* int. (1855-I:49-58)

Lacrd. *Conf.* 3 (Poussielque 2:63-66)

Lam. *Rel.* 6.1 (Forgues 7:131)

Schl. *Gesch.* 1 (Reimer 11:69-70); Bau. *Chrpart.* (Scholder 1:76); Inoc. *Bog. oblič.* 87 (1859-I:369-381)

Ces. *St. eccl.* 1.8 (1881:98)

Astfel, acuzaţia polemică referitoare la faptul că Biserica era identificată şi echivalată cu papa, neglijîndu-se nu numai conciliul, ci şi toţi ceilalţi patriarhi ai ei, părea, în secolul al XIX-lea, pe cale de a deveni o profeţie care se împlineşte. Promulgînd ca „dogma revelată în chip dumnezeiesc" infailibilitatea, nu doar a Bisericii în general sau a conciliului ecumenic, ci în mod special a papei, Primul Conciliu Vatican cerea în mod explicit pentru papă „acea infailibilitate prin care Mîntuitorul divin doreşte ca Biserica să fie învăţată cînd defineşte doctrina legată de credinţă şi moravuri". Conciliul considera că afirmă infailibilitatea Bisericii definind ca învăţătură a „tradiţiei care a fost primită de la începuturile credinţei creştine" infailibilitatea „pontifului roman cînd vorbeşte *ex cathedra*, adică atunci cînd, acţionînd în virtutea slujirii sale ca păstor şi învăţător al tuturor creştinilor, defineşte, în concordanţă cu autoritatea lui apostolică supremă, doctrina despre credinţă şi moravuri pe care Biserica universală trebuie să o respecte". Definiţiile sale legate de doctrina referitoare la credinţă şi moravuri, mai ales, „nu erau supuse reformei, nu doar prin consensul Bisericii, ci prin ele însele" (*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae, irreformabiles*).

Döll. *Ppst. Conc.* 3 (Janus 40)

CVat. (1869-1870) 4.4 (Alberigo-Jedin 816)

CVat. (1869-1870) 4.4 (Alberigo-Jedin 816)

În multe feluri, cea mai importantă obiecţie la această definiţie a dogmei infailibilităţii papale era fundamentată din punct de vedere istoric: diversele exemple istorice în care papii au greşit, mai presus de toate cazul papei Honoriu I, după cum recunoşteau chiar şi apărătorii infailibilităţii. Cea mai erudită istorie a conciliilor Bisericii scrisă în secolul al XIX-lea, cea a lui Karl Josef von Hefele, publicată pe cînd el încă era profesor la Facultatea Romano-Catolică din Tübingen, analizase atent textele latine şi greceşti ale *Actelor* celui de-al treilea Conciliu de la

Chom. *Crk.* 3 (Karsavin 23)
Döll. *Ppst. Conc.* 3 (Janus 54-68)

Vezi vol. 2, pp. 177-180
Gr. XVI. *Tr.* 16.4 (Battaggia 416)

Constantinopol, din 681, conchizînd, împotriva teoriilor avansate de apologeţii papalităţii, că textele păstrate sînt exacte şi că acest conciliu îl condamnase într-adevăr pe papă ca eretic. „Cît despre influenţa poveştii lui Honoriu asupra infailibilităţii papei", îşi încheia Hefele expunerea despre al şaselea conciliu ecumenic, publicată în 1858, „nu e datoria noastră să discutăm acest aspect în detaliu". Devenit între timp episcop de Rottenburg, chiar înainte de deschiderea Conciliului Vatican, Hefele a continuat să discute problema în detaliu într-un tratat citit şi în Răsărit, intitulat *Cazul Papei Honoriu*, publicat în 1870, anul conciliului. Afirmaţia că *Actele* nu sînt autentice era „o ipoteză prea curajoasă, total lipsită de vreun fundament solid"; dar, de vreme ce orice dogmă referitoare la infailibilitatea papală trebuia neapărat să fie retroactivă, ar fi fost incorect din punct de vedere istoric şi fatalmente periculos pentru credibilitatea Bisericii să ocoleşti, pus în faţa evidenţei istorice, faptul că un papă care, vorbind în calitatea sa oficială, declarase: „Mărturisim o singură voinţă a Domnului nostru Iisus Hristos" a fost ulterior condamnat ca eretic monotelist de un conciliu ecumenic legitim al Bisericii.

Hef. *Conz.* 16.324 (1855-III:264-284)
Krks. *Ekkl. Hist.* 101 (1897-I:321-323)
Hef. *Hon.* 2.3 (1870:19)
Hef. *Hon.* 2.4 (1870:22-23)
Hon. I. *Ep.* 4 (*PL* 80:472)
Hef. *Hon* 2.5 (1870:25)

Monografia lui Hefele dădea multe răspunsuri. O disertaţie pregătită pentru Conciliul Vatican I căuta să arate, printr-o schemă comparativă, că doctrina papei Honoriu era în acord cu cea a papei Leon I şi că, atunci cînd conciliul l-a condamnat, nu era un conciliu ecumenic legitim. Cuvintele Părinţilor de la Calcedon „Petru a vorbit prin gura lui Leon" li se aplicau tuturor succesorilor lui Leon – desigur, nu „ca persoană privată şi muritor", ci ca acela ce vorbeşte *ex cathedra*. „Failibiliştii" nu aveau, se spunea, nici un temei pentru a se opune doctrinei infailibilităţii papale. Argumentele istorice în favoarea ei erau copleşitoare: mărturia autorităţii romane a lui Irineu, care vorbise în mod unic atît pentru Răsărit, cît şi pentru Apus; mărturia lui Vincenţiu de Lerin despre tradiţie; afirmarea „autorităţii Scaunului Sfîntului Petru" de către Biserica din Ungaria, în secolul al XVI-lea, împreună cu alte declaraţii similare ale sinoadelor provinciale ale Bisericii din Franţa. Deşi rămînea vechea întrebare dacă un conciliu trebuia să se pronunţe în mod unanim atunci cînd formula o astfel de definiţie doctrinală, apărătorii doctrinei infailibilităţii papale au insistat asupra ideii că ea este „definibilă" şi „întru totul oportună" în cel mai înalt grad, avînd în vedere faptul că aşa au considerat-o Conciliul Vatican şi papa.

Zin. *Infall.* (1870:5)
Vezi vol. 2, pp. 179-180
Pnnch. *Hon.* 15 (1870:252-285)
Pnnch. *Hon.* 7 (1870:165-168)
Vezi vol. 2, pp. 177-178
Gyar. *Infall.* 2 (1870:13)
Gyar. *Infall.* 1 (1870:11)
Cstrpln. *Infall* (1870:65)
Irin. *Erez.* 3.3.1 (Harvey 2:8-9)
Stec. *Un. cons* 4 (1870:28)
Zin. *Un suf.* 4 (1870.38-41), vezi vol. 1, pp 340-347, vezi *infra*, p. 289
Gyar. *Infall.* 2 (1870 14-15)
Frpl. *Prim* int (1870:4)
Vezi vol 4, p. 149
Zin. *Un. suf.* 1 (1870:18-19); Stec. *Un cons* 8 (1870:61)
Card *Infall.* 6 (1870:173)
Cstrpln. *Infall.* (1870:66-68)

Cazul ecumenic împotriva acestei doctrine a fost instrumentat de figura centrală între cei ce nu s-au supus niciodată deciziei, Johann Joseph Ignaz von Döllinger, pe care l-au citat şi erudiţii ortodocşi din Răsărit. „Dacă opinia doctrinală referitoare la infailibilitatea papală ar urma cu adevărat să devină o dogmă", avertiza el în 1869, „s-ar deschide un imens hău [între Biserica Romano-Catolică şi] Bisericile separate, grecii şi ruşii [ortodocşi] şi protestanţi". El a publicat sub pseudonimul „Ianus" un studiu teologic şi istoric al relaţiilor dintre papă şi conciliul ecumenic ca autorităţi ale Bisericii, căutînd să demonstreze că în disputele doctrinale din trecut Biserica s-a bazat pe decizia comună a tuturor episcopilor adunaţi într-un conciliu ecumenic, nu pe decizia individuală a episcopului Romei. Dar, cînd Conciliul Vatican părea, în Constituţia Dogmatică a Bisericii, că a abdicat de la această autoritate, declarîndu-l pe papă infailibil chiar şi atunci cînd vorbea fără conciliu, Döllinger s-a simţit obligat să respingă autoritatea lui ca una care „distruge simultan demnitatea episcopală şi magisteriul Bisericii – ceva fără precedent în 1 800 de ani". El a continuat să accentueze problema „supunerii faţă de autoritate". Teologii ortodocşi din Răsărit au negat Conciliului Vatican – şi tuturor aşa-zişelor concilii ţinute de Biserica latină separată după schisma dintre Răsărit şi Apus – titlul de „conciliu ecumenic" şi, în consecinţă, dreptul de a vorbi în materie de credinţă şi doctrină în numele Bisericii universale. Ei au negat şi pretenţia papei de a vorbi în mod infailibil în absenţa unui conciliu adecvat, pentru că Hristos şi Duhul Sfînt sînt singurii doi „martori infailibili ai adevărului" pentru Biserică. Protestanţii au răspuns promulgării infailibilităţii papale prin reafirmarea doctrinei Reformei potrivit căreia nici un conciliu şi nici un papă nu puteau avea pretenţia de infailibilitate, ci numai cuvîntul lui Dumnezeu din Biblie; acesta şi numai acesta era sensul promisiunii făcute de Hristos lui Petru de a zidi Biserica Sa „pe această piatră".

Krks. *Antipap.* 9 (1893:145-150)

Döll. *Vat. Dekr.* 1 (Reusch 26-27)

Döll. *Ppst. Conc.* 3 (Janus 207)

Döll. *Ep.* 16.v.1870 (Conzemius 2:357)
Döll. *Ep.* 2.vi.1882 (Conzemius 3:275)

Vezi *infra*, pp. 297-298, 313

Chom. *Crk.* 9 (Karsavin 36)
Makr. *Herm.* In. 16,13 (1891:1233)

Piep. *Chr. Dogm.* (1917-I:248-250)

Mt. 16,18
Camp. *Prcl.* 14.i.1837 (1875:83-85)

Consensul tradiţiei creştine

Cei care nu au mai fost în stare să accepte ineranţa unei Scripturi inspirate sau infailibilitatea Bisericii şi a papei au descoperit o legătură teologică şi istorică între cele două poziţii. Opunînd cuvîntul inspirat al lui Dumnezeu

din Biblie cuvintelor omeneşti ale Bisericii, Părinţilor şi conciliilor, doctrina dogmatică a inspiraţiei verbale a luat fiinţă în cadrul protestantismului ca o antiteză faţă de credinţa romano-catolică şi ortodoxă răsăriteană în autoritatea unei aşa-zise tradiţii orale, ale cărei origini merg pînă la apostoli. Această teorie a opoziţiei şi-a găsit un punct de echilibru în argumentul că, deşi pasajele din Noul Testament citate de obicei ca dovezi ale inspiraţiei şi infailibilităţii sînt luate doar din Vechiul Testament (neexistînd nici un „Nou Testament" cînd au fost scrise), suportul principal al doctrinei inspiraţiei divine a Noului Testament şi, prin el, a întregii Scripturi ca întreg venea din tradiţia neîntreruptă a Bisericii. Un rezumat punctual al cazului revelaţiei divine şi al doctrinei inspiraţiei a condus la afirmaţia că „informaţiile şi cunoştinţele despre orice revelaţii autentice ne sînt oferite numai prin mijlocirea tradiţiei", fie ea scrisă în povestiri şi scripturi sau transmisă oral, ca „tradiţie vie". În mod similar, susţinătorii doctrinei infailibilităţii papale trebuiau să se apere de acuzaţia că neagă tradiţia ; deoarece foarte mulţi considerau că „sarcina cea mai importantă a slujirii supreme a Bisericii este să vegheze, să se roage şi să lupte ca nu cumva «povara uşoară» a lui Hristos să devină, din cauza impunerii unor greutăţi noi şi inutile, un jug greu".

Rtl. *Recht.* 2. int. 3 (1882-II:11-12)
Fund. 4.2 (1910-IV:59)
Ub. *Int.* 1.2.45 (1886-II:71)
Dry. *Apol.* 1.2.7.49 (1838-I:381)
Gr. XVI. *Tr.* pr. (Battaggia xii)
Mt. 11,30
Sail. *Mor.* 5.2.252 (1817-III:135)

Ca şi doctrina inspiraţiei, principiul mijlocirii istorice a condus la problema continuităţii tradiţiei, la ce poate fi identificat (în mod similar) ca element „istoric sau tradiţional" al dogmei creştine. Atît ortodoxia răsăriteană, cît şi romano-catolicismul aveau ca învăţătură dogmatică standard faptul că Dumnezeu conservase tradiţiile prin continuitatea uzajului Bisericii, prin actele conciliilor, prin scrierile Părinţilor şi prin providenţa Sa. Criteriile pentru „caracterul distinctiv" al adevărului puteau de aceea să fie găsite în două calităţi : „universalitate şi continuitate". După ce a reformulat însuşirile tradiţionale ale Bisericii : una, catolică şi apostolică, Lamennais a formulat punctul său de vedere referitor la aceste însuşiri, enumerînd majoritatea argumentelor standard : „în baza simţului comun şi a textelor Scripturii, confirmate o dată în plus de o tradiţie unanimă, de autoritatea conciliilor, a Părinţilor şi a scriitorilor bisericeşti din toate epocile, de liturghii şi de întreaga istorie a Bisericii, de la începuturile ei".

Klfth. *D. G.* 22 (1839:44); Slv. *Krit.* 2 (Radlov 2:17)
Marc. *Inst.* 3.4.2 (Tomassini 1:146-147); Chom. *Crk.* 5 (Karsavin 24)
Lacrd. *Cons.* 1 (Poussielque 7:41)
Lam. *Indiff.* 6 (Forgues 1:147-149)

Urmînd o clasificare similară a tradiţiilor, un erudit protestant distingea între tradiţiile rituală, istorică şi dogmatică ; în cazul tuturor, aprecia el, protestantismul

Schf. *Prin. Prot.* 1.2 (*Merc.* 1:110)

„afirmă necesitatea lor istorică", dar „le plasează" sub nivelul Scripturilor. A treia dintre ele, ideea unei „tradiţii dogmatice formale", era cea mai problematică pentru protestanţi; totuşi, era în acelaşi timp conţinută în Scriptură

Grnvg. *Chr. Snd.* (Begtrup 4:534-535); Grnvg. *Ref.* 3 (Begtrup 5:347)

şi afirmată în crezuri şi, de aceea, tradiţia dogmatică nu era „o parte a cuvîntului divin, diferit de cel scris, ci conţinutul scripturii înseşi, aşa cum a fost ea înţeleasă şi stabilită de Biserică împotriva ereziilor din trecut şi a celor care nu încetează niciodată să apară". Această tradiţie, în consecinţă, era „singura sursă a cuvîntului scris,

Schf. *Prin. Prot.* 1.2 (*Merc.* 1:115-116)

înaintînd însă în fluxul conştiinţei Bisericii". Pe baza unei înţelegeri similare a conştiinţei Bisericii, un teolog romano-catolic argumenta că întrucît, cel puţin la un anumit nivel, întrebarea „Ce este învăţătura lui Hristos?" era una „cu totul istorică", putea fi transpusă în: „Ce a fost întotdeauna învăţat în Biserică de către apostoli?", ceea ce era însă echivalent cu a întreba: „Care este conţinutul

Mhlr *Ein.* 1.2.10 (1843:29)

tradiţiei universale şi continue?".

Invocînd acelaşi criteriu al „tradiţiei universale şi continue", alt teolog romano-catolic a respins argumentul protestant potrivit căruia creştinismul s-a opus, la origini, unei asemenea tradiţii, pentru că, dimpotrivă, acesta pre-

Lam. *Indiff.* 37 (Forgues 4:385-386)

tinsese să se identifice cu ea; protestantismul era văzut ca începutul, în cadrul culturii occidentale, al emancipării

Slv. *Bogočlv.* 2 (Radlov 3:16)

personalităţii umane faţă de autoritatea tradiţiei. Acest argument protestant, care, aşa cum observaseră criticii ortodocşi şi romano-catolici, putea susţine existenţa unei

Oik. *Gr. Nyss.* pr. (1850:iii)

tradiţii proprii ce începea chiar de la reformatori, se impunea cu o forţă nouă, aşa cum argumentul legat de consensul tradiţiei era formulat cu o nouă putere nu doar de sistemele ortodox răsăritean şi romano-catolic, ce erau mediile sale familiare, ci şi în apelul diferitor protestanţi

Schf. *Prin. Prot.* 2.6.83 (*Merc.* 1:230); Krth. *Cons. Ref.* pr. (1871:viii)

pentru un „catolicism protestant", ca „un punct de vedere viabil, atît de necesar pentru exigenţele vremii". Totuşi, cel ce a scris aceste cuvinte a căutat în acelaşi timp să se disocieze de Mişcarea de la Oxford a Bisericii Angliei (pe care a numit-o „puseism"), pe care o considera un simptom, nu şi un leac al bolilor protestantismului, incluzînd

Schf. *Prin. Prot.* 2.4 (*Merc.* 1:157-164)

indiferenţa lui faţă de tradiţie; „cu toate erorile sale", ea întruchipa însă forţa motrice a unui adevăr ale cărui drep-

Nvn. *Schf.* (*Merc.* 1:35)

turi trebuiau afirmate. E.B. Pusey însuşi îşi exprimase, în prima sa carte, publicată în 1828, admiraţia faţă de „percepţia inuitivă a naturii creştinismului" a lui Luther, care „îl ridicase nu numai deasupra presupusei autori-

Pus. *Hist.* 1 (1828-I:8)

tăţi a Bisericii", ci şi „deasupra puterii tradiţiei". Însă, pe

măsură ce aprecierea manifestată de Pusey faţă de tradiţia catolică creştea, unii protestanţi mai radicali de pe continent şi-au exprimat nedumerirea şi şocul ca reacţie la puseism, considerînd sacramentalismul său neocatolic o „neghiobie" ce tinde spre superstiţie. Tradiţii îndelung acceptate precum ideea că Petru a fost primul papă nu erau decît „iluzii amăgitoare". Într-adevăr unii erau gata să renunţe la cele mai multe tradiţii ca la nişte „fleacuri acumulate în timp", precum şi la acceptarea lor, pe care o considerau „înaintare orbească pe drumul tradiţiei" sau supunere pasivă faţă de o „credinţă ereditară".

Bau. *Neun.* 3 (Scholder 4:528-531)

Bau. *Chrpart.* (Scholder 1:102)

Bush. *Vic. Sac.* 4.3 (1866:546-547)

Chan. *Evid. Chr.* 1 (AUA 189)

Deşi aprig disputat în secolul al XIX-lea şi mai înainte, termenul *tradiţie* nu era nici pe departe lipsit de echivoc: substantivul grecesc *tradiţie* („παράδοσις") şi echivalenţii săi din alte limbi acopereau o varietate de concepte aflate deja în uzul Noului Testament, care identificau greşelile drept „tradiţii omeneşti" în opoziţie cu „porunca lui Dumnezeu", iar învăţăturile creştine autentice ca „predania pe care aţi primit-o de la noi [apostolii]". Dumnezeu alesese să folosească două voci pentru a învăţa neamul omenesc, vocea tradiţiei şi pe cea a conştiinţei. Prima putea fi definită ca „legătura prezentului cu trecutul şi a trecutului cu viitorul" şi, prin aceasta, ca „principiul identităţii şi continuităţii"; această legătură nu se făcea însă în principal de la un om la altul, ci prin istoria Bisericii. Datorită transmiterii ei prin istorie, „de la tată la fiu, prin tradiţie neîntreruptă", continuitatea credinţei şi a învăţăturii nu a depins, în cele din urmă, de ştiinţa de carte sau de educaţie, nici de abilitatea de a „descrie în amănunt doctrinele creştine", ci de „prezentarea generală care a fost transmisă". „Mijloacele obişnuite" prin care a fost transmisă tradiţia creştină erau „limbajul oral, cel scris şi simbolul".

Mhlr. *Ein.* app. 3 (1843:260-264)

Mc. 7,8

2Tes. 3,6

Lacrd. *Conf.* 5 (Poussielque 2:94)

Lacrd. *Conf.* 9 (Poussielque 2:175)

Dry. *Apol.* 3.2.12 (1838-III:66)

Clrdge. *Rev. Rel.* 4 (Coburn 1:174)

Dry. *Apol.* 3.1.2.4 (1838-III:17-22)

Acestea trei erau aceleaşi „mijloace obişnuite" prin care se transmisese orice tradiţie în istoria omenirii. Recurgea la noţiunea de *tradiţie universală* ca principiu general în sprijinul tradiţiei specific creştine şi catolice era totuşi o metodă atractivă de argumentare. Chiar şi despre cineva care se opunea tradiţiei catolice se putea crede că vorbeşte ca un „instrument al tradiţiei universale". Doctrina nemuririi nu era specific creştină, ci venea din tradiţia primitivă a omenirii, la fel ca şi „ideea de Dumnezeire". Astfel, istoria speculaţiei filozofice în rîndul grecilor antici manifesta o relaţie complexă între „tradiţia primitivă" şi „cunoaşterea superioară". În disputa pe tema poligeniei, „tradiţiile

Dry. *Apol.* 1.2.7.50 (1838-I:383-386)

Blms. *Escép.* 18; 21 (Casanovas 5:403; 422)

Apud Lam. *Indiff.* 4 (Forgues 1:65)

Blms. *Rel.* 6 (Casanovas 5:10); Camp. *Ev.* 10 (Owen 138)

Döll. *Heid. Jud.* 5.1 (1857:270)

Vezi *supra*, pp. 242-244 raselor" puteau fi considerate dovezi ale originii unice şi
Krth. *Cons. Ref.* 9 (1871:367) comune ale umanităţii şi, în termeni mai generali, ale
Ub. *Int.* 1.1.37 (1886-I:665) corectitudinii relatărilor istorice din Pentateuh. Chiar înclinaţia poporului lui Israel de a fi „superstiţios de zelos în ce priveşte tradiţiile şi ceremoniile sale" a făcut ca acuzaţiile de falsificare a Vechiului Testament să fie „imposibile
Clrdge. *Rev. Rel.* 1 (Coburn 1:118) din punct de vedere moral". De la această argumentaţie era un pas mic pînă la considerarea creştinismului drept o „religie universală sau adevărata religie", pe baza faptului că numai el întruchipa „regula infailibilă a adevărului", motiv pentru care era „aceeaşi religie", bazată pe „aceeaşi
Lam. *Indiff.* 29 (Forgues 4:12) autoritate" a tradiţiei universale ca şi religia în general. Totuşi, pentru criticii raţionalişti, aceeaşi metodă putea conduce la un relativism cu implicaţii largi, în mod special cînd se considera că istoria tradiţiei în general conţine greşeli şi falsuri grosolane; atunci era necesar să se insiste asupra faptului că tradiţia biblică şi creştină era unică printre celelalte tradiţii, pentru că toate celelalte erau
Ub. *Int.* 3.2.19 (1886-III:336) „tradiţii omeneşti", numai ea fiind „tradiţie divină".

Deşi conceptul de *tradiţie divină* nu era sub nici o formă limitat la teologia ortodoxă răsăriteană, era perceput ca fiind specific acesteia, mai ales în privinţa funcţiei sale pozitive de conţinut şi temă a doctrinei creştine, dar şi ca instrument polemic împotriva inovaţiilor liturgice şi doctrinale răsăritene sau din Apus. Tradiţia bisericească fusese
Krks. *Dok.* 1.2 (1874:57) autoritatea prin care Biserica învinsese erezia gnostică a
Mtz. *Theoph.* (1788:2v) tradiţiei secrete, iar „consensul său unanim" era încă baza
Fil. *Ent.* (Soudakoff 43) unei înţelegeri corecte a Scripturii şi a doctrinei Bisericii. Astfel, un istoric protestant al istoriei dogmei, care definise „tradiţionalismul" ca „izolare a elementului istoric din
Klfth. *D. G.* 59 (1839:170) dogmă" şi împietrire inevitabilă într-o ortodoxie sterilă şi care criticase preocuparea excesivă a eruditilor pentru
Klfth. *D. G.* 34 (1839:79) Părinţii greci din primele secole în dauna celor latini, a continuat să caracterizeze „istoria recentă a Bisericii greceşti" drept „cel mai evident exemplu de viaţă bisericească dispărută în interiorul tradiţiei", chiar „şi în privinţa doc-
Klfth. *D. G.* 85 (1839:283) trinei". Pentru că, aşa cum recunoştea Schleiermacher, „Biserica răsăriteană ne apare ca o cantitate aproape neglijabilă, despre care doar din cînd în cînd aflăm cîte
Schl. *Gesch.* int. (Reimer 11:33) ceva", această prezentare caricaturală a ortodoxiei răsăritene, greceşti şi slave, a devenit practic referenţială în istoriografia protestantismului secolului al XIX-lea, după care „prin [Dionisie] Areopagitul şi [Ioan] Damaschin
Rtl. *Ges. Auf.* 5 (1893:156) Biserica răsăriteană iese din mişcarea istoriei dogmei" cu desăvîrşire. Această percepţie părea să se confirme cînd

ortodoxia răsăriteană s-a implicat în dispute pe teme ca folosirea a două sau a trei degete pentru a face semnul crucii sau sfinţenia traducerii de către Biserica slavă a Crezului de la Niceea.

Vezi *supra*, p. 83

Mac. *Rask.* 1.2; 1.3; 1.4 (1858:23-25; 77; 105-107)

Cu toate acestea, existau în Apus unii care recunoşteau că ortodoxia răsăriteană posedă o înţelegere mult mai profundă a „tradiţiei apostolice" (*apostolskoe predanie*) decît ar sugera imaginea despre ea. Astfel, baptiştii şi alţi critici ai practicilor şi doctrinei baptismale ale romano--catolicismului şi protestantismului magisterial au găsit sprijin în obiceiul botezului prin scufundare din Biserica răsăriteană (în ciuda obiceiului său de a boteza copii). Aşa cum făcuse şi la Conciliul de la Florenţa din secolul al XV-lea, teologia răsăriteană a criticat doctrina latină a purgatoriului, pentru faptul că utiliza greşit autoritatea tradiţiei patristice. Pentru polemica răsăriteană, cel mai flagrant exemplu de „stricare a simbolului de credinţă", exemplu care sub multe aspecte forma o categorie aparte, continua să fie *Filioque*. Patrologii occidentali erau obligaţi să admită că dovezile în favoarea lui *Filioque* erau în rîndul Părinţilor Bisericii greceşti cu totul neconvingătoare. Dar, chiar dacă nu ar fi fost aşa, ceea ce contează ca autoritate în probleme precum doctrina Treimii şi, prin urmare, şi *Filioque* nu sînt „părerile personale" („θεολογούμενα") ale învăţaţilor, ci glasul oficial al Bisericii care vorbeşte prin conciliul ecumenic. Unul cîte unul, cele şapte concilii ecumenice recunoscute au fost reanalizate din perspectiva acestei teme şi nici unul nu a putut fi invocat în sprijinul lui *Filioque*.

Mac. *Prav. bog.* 181 (Tichon 2:245)

Camp. *Rce.* 1 (Gould 262-263)

Vezi vol. 2, pp. 304-305

Mac. *Prav. bog.* 259 (Tichon 2:611)

Inoc. *Bog oblič.* 112-117 (1859-II:79-118)

Vezi *supra*, pp. 234-235

Papad. *Symb.* 3 (1924:26-34)

Mac. *Prav. bog.* 44 (Tichon 1:292)

Recunoscînd în propria abordare a lui *Filioque* că „doctrina dublei purcederi nu a fost o dogmă catolică în primele epoci", John Henry Newman, deşi era anglican, a afirmat totuşi că, „dacă e să fie acum acceptată – şi cu siguranţă trebuie să fie – ca parte a crezului [niceean], a fost afirmată peste tot de la început şi, prin urmare, într-o anumită măsură, a fost susţinută ca o impresie religioasă, probabil inconştientă". Aici, după cum s-a văzut, „istoricul din Newman acceptă că «doctrina» nu a fost «dogmă catolică» în primele veacuri", dar „teologul... trebuie să afirme că Biserica a «susţinut» întotdeauna doctrina". În secolul al XIX-lea, tensiunea dintre „tradiţie" ca obiect al cercetării istorice şi „tradiţie" ca autoritate a doctrinei teologului (şi a doctrinei Bisericii) a intrat în conflict în disputele legate de definirea doctrinei infailibilităţii papale de la Conciliul Vatican I. Întrucît cercetarea istorică a demonstrat

Newm. *Univ. Serm.* 14 (1843:324)

Chadwick (1957) 235

nu doar că unii papi fuseseră condamnaţi pentru învăţături false, cum a fost cazul lui Honoriu I, ci şi că pretenţia unui consens al tradiţiei în privinţa doctrinei înseşi „se bazează... pe o totală neînţelegere a tradiţiei Bisericii din primul mileniu al Bisericii şi pe o distorsionare a istoriei sale".

De aceea, canonul lui Vincenţiu de Lerin, „ceea ce pretutindeni, întotdeauna şi de către toţi s-a crezut", care fusese formulat iniţial împotriva lui Augustin şi apoi invocat împotriva inovaţiilor reformatorilor protestanţi, cum ar fi îndreptăţirea numai prin credinţă, era acum folosit împotriva altor inovaţii doctrinale, chiar şi atunci cînd astfel de inovaţii erau pe cale de a lua forma dogmei oficiale a Bisericii la Conciliul Vatican I. Protestanţii şi romano-catolicii s-au simţit îndreptăţiţi să-l citeze fără ca măcar să-l precizeze; şi teologii ortodocşi răsăriteni l-au invocat. Dar un studiu mai amănunţit al canonului vincenţian a dezvăluit „un defect de utilitate". Acesta devenise un nod gordian pe care Biserica „nu e capabilă să-l deznoade, ci doar să-l taie într-o manieră violentă". Canonul vincenţian părea că reînvie himera „consensului unanim" al tradiţiei creştine; altfel, trebuia să se considere că el se referă doar la „ceea ce a fost crezut în cele mai multe locuri, în cele mai multe epoci şi de cît mai mulţi învăţaţi [cu autoritate]". În problema cărţilor Noului Testament aflate în dispută, de exemplu, principiul consensului putea fi afirmat astfel: „Nu în sensul că nu a existat niciodată cu adevărat vreo neînţelegere legată de anumite cărţi, ci că de departe cele mai multe Biserici şi cei mai mulţi teologi au fost întotdeauna de acord cu privire la integritatea canonului [biblic]".

Problema canonului a adus în atenţie, ca şi în perioada Reformei, chestiunea mai generală a relaţiei dintre autoritatea Scripturii şi cea a tradiţiei Bisericii. Astfel, una dintre primele declaraţii ale unei dogmatici romano-catolice în mai multe volume era aceea că atribuirea cărţilor Noului Testament autorilor şi datelor cunoscute se baza pe un argument derivat din tradiţie. Dacă această tradiţie avea să fie subiectul unei investigaţii istorice libere, care să dezvăluie că nu putea exista pretenţia că lista cărţilor canonice a fost stabilită prin drept divin, ci doar prin evoluţie istorică, rezultatul unei astfel de investigaţii istorice avea implicaţii directe asupra doctrinei protestante a priorităţii Scripturii faţă de Biserică şi tradiţie. O formulare a doctrinei protestante o identifica drept „prima şi cea mai

Döll. *Vat. Dekr.* 10 (Reusch 75)

Vinc. Ler. *Comm.* 2.3 (Moxon 10)

Vezi vol. 1, pp. 340-347

Vezi vol. 4, p. 314

Vezi *supra*, pp. 127-128

Clrdge. *Inq. Sp.* 4 (Hart 64); Döll. *Vat. Dekr.* 1 (Reusch 1) Andrts. *Dok. symb.* 2.3.1 (1901:97) Newm. *Dev.* 1. int. 8 (Harrold 11)

Schf. *Prin. Prot.* 2 (*Merc.* 1:102)

Vezi *supra*, pp. 76-83

Ub. *Int.* 1.2.46 (1886-I:372)

Vezi vol. 4, pp. 300-301

Vezi *supra*, pp. 135-136

Marc. *Inst.* 1.1.2 (Tomassini 1:10)

Khns. *Dogm.* 3.17.4 (1861-I:659-660)

caracteristică diferenţă dintre protestant şi romano-catolic"; „primul crede mai întîi Scripturile şi apoi Biserica, în timp ce al doilea crede Biserica mai întîi şi apoi Scripturile". Alţi protestanţi, operînd cu disjuncţii mai sofisticate, se străduiau să evite „cumplita uzurpare" prin care Biserica pusese pe acelaşi loc propria tradiţie şi cuvîntul lui Dumnezeu din Biblie, ca şi „prezumţia la fel de cumplită" că o singură persoană este calificată să înlocuiască întreaga autoritate şi tradiţie pe baza unei lecturi particulare doar a Bibliei, deşi în fapt nimeni nu putea citi Biblia ca şi cînd nu a mai fost citită de altcineva înainte.

Camp. *Prcl.* 19.i.1837 (1875:257)

Nvn. *Schf.* (*Merc.* 1:37-38)

Exista şi din partea ortodocşilor răsăriteni şi a romano-catolicilor un efort de a elimina disjuncţiile false. Reprezentanţi ai ortodoxiei răsăritene considerau aceste două poziţii faţă de relaţia dintre Scriptură şi tradiţie drept nişte produse ale Reformei, atît protestantă, cît şi romano-catolică, la fel de raţionaliste şi subiective, de vreme ce ambele păreau că trec cu vederea conţinutul profund scriptural al tradiţiei autentice, ca şi necesitatea imperioasă a unei exegeze tradiţionale legate de textul biblic. Un teolog romano-catolic insista că era nepotrivit să se pună întrebarea – care nu putea primi, prin urmare, decît răspunsuri eronate – dacă tradiţia ar trebui să fie într-un raport de coordonare cu Scriptura ori subordonată ei; aceasta presupunea că ele sînt distincte ca nişte linii paralele, cînd de fapt istoria a demonstrat că în mod constant „s-au întrepătruns şi au trăit una în alta". Creştinismul primar moştenise de la iudaism conceptul de *tradiţie* „care se sprijină constant pe textul Torei" şi tradiţia creştină de la început fusese ataşată aceluiaşi text, a cărui interpretare alegorică era atestată de tradiţie. Dacă era adevărat în primul secol că scrierile apostolice aveau nevoie de o tradiţie orală pentru a le valida veridicitatea istorică, părea să decurgă de aici că au continuat să aibă nevoie de această tradiţie şi pentru a primi o interpretare adecvată.

Makr. *Herm.* 1Cor. 11,23 (1891:1778)

Mhlr. *Ein.* 1.2.16 (1843:53)

Döll. *Heid. Jud.* 10.3.1 (1857:818-821)

Ub. *Int.* 2.1.3 (1886-III:73-74)

Dry. *Apol.* 3.2.8-9 (1838-III:41-51)

Apărătorii doctrinei infailibilităţii papale argumentaseră îndelung în favoarea „doctrinei revelaţiei din două surse", în care Scriptura şi tradiţia orală trebuiau concepute ca fiind canale separate prin care revelaţia dată apostolilor a continuat să fie comunicată. Era posibil ca limbajul Conciliului de la Trident să fie înţeles ca susţinînd o asemenea teorie, dacă formularea „Acest adevăr al evangheliei este conţinut în cărţi scrise şi în tradiţii nescrise" era considerată echivalentă celei a unui proiect de decret timpuriu (abandonat), „în parte (*partim*) în cărţi scrise, în

Gtti. *Ver. eccl.* 2.4.4.22 (1750:246)

Vezi vol. 4, pp. 309-310

parte (*partim*) în tradiţii nescrise"; Conciliul de la Trident păstrase din acest proiect de decret declaraţia că atît Scriptura, cît şi tradiţia trebuie tratate „cu un sentiment egal de pietate şi respect (*pari pietas affectu*)"; această ultimă formulă continua să fie folosită în apărarea autorităţii tradiţiei.

Marc. *Inst.* 3.2.3 (Tomassini 1:139-140)

Conciliul Vatican I nu a mers totuşi mai departe decît Conciliul de la Trident în această problemă, mulţumindu-se să reitereze decretul anterior, pe care l-a catalogat ca fiind „credinţa Bisericii universale declarată de Conciliul de la Trident".

CVat. (1869-1870) 3.2 (Alberigo-Jedin 806)
Mhlr. *Ein.* 1.2.15 (1843:46-47)

De aceea, cei care se opuneau teoriei celor două surse nu erau nici condamnaţi, nici apăraţi de Conciliul Vatican I, ce a amînat să se pronunţe în această problemă.

Vezi *infra*, p. 349

Oricare vor fi fost presupoziţiile „respingerii dogmelor construite fără autoritatea Sfintei Scripturi ca fiind doar tradiţii omeneşti", cercetătorii teologiei istorice protestante puteau doar să confirme concluzia că în viaţa şi învăţătura Bisericii primare cuvîntul rostit îl precedase pe cel scris.

Mar. *Inst. symb.* 17 (1825:28)

Clrdge. *Inq. Sp.* 5 (Hart 65-66)

Nici apariţia cuvîntului scris în epistolele Noului Testament şi în Evanghelii şi adunarea lor într-o colecţie de cărţi sacre (numite, în cele din urmă, „Noul Testament") alături de cărţile sacre moştenite din iudaism (numite, în cele din urmă, „Vechiul Testament") nu au obturat necesitatea unei tradiţii orale, care a continuat să existe împreună cu Scriptura; astfel, cuvîntul lui Dumnezeu avea „o formă dublă, în care a putut acţiona în toate perioadele ulterioare ale istoriei Bisericii".

Thom. *Chr.* 66 (1856-III:418)

Eruditii protestanţi au căutat să argumenteze că în primele cinci secole ale istoriei Bisericii oralitatea fusese subordonată scrierii şi că doar în timp cele două au fost puse pe acelaşi nivel; apelul la o tradiţie „nescrisă" în lucrarea lui Vasile *Despre Duhul Sfînt* pentru a demonstra dumnezeirea Duhului Sfînt era unul dintre primele exemple ale acestei schimbări.

Hrlss. *Enc.* 2.1.2 (1837:62)
Vas. *Spir.* 27.66 (*SC* 17b:478-482); vezi vol. 4, p. 166

Toate acestea erau totuşi considerate ca fiind complet diferite de apelul romano-catolic la „tradiţiile omeneşti trecătoare" în locul cuvîntului inspirat al lui Dumnezeu din Scriptură.

Krth. *Cons. Ref.* pr. (1871:viii)

Unii protestanţi afirmau că „botezul prin stropire al copiilor este o tradiţie omenească", aşa cum fusese botezul prozelit iudaic, în timp ce alţii argumentau în favoarea lui ca fiind „presupus" pe baza unei „combinaţii de pasaje din Scriptură" fără referire la tradiţie; cei mai mulţi l-ar fi considerat însă corect atunci cînd un critic francez romano-catolic a citat cunoscuta formulă a lui William Chillingworth: „Numai Biblia este religia protestanţilor".

Camp. *Mcla.* 16.x.1823; 18.x.1823 (1824:112; 253)

Piep. *Chr. Dogm.* (1917-III:325-327)

Vezi vol. 4, p. 371
Lam. *Indiff.* 6 (Forgues 1:141-142)

Pentru că era perioada în care teologia istorică şi-a intrat în drepturi, mai ales în rîndul protestanţilor, dar şi printre romano-catolici şi (mai ales către sfîrşitul perioadei) în rîndul învăţaţilor ortodocşi răsăriteni, secolul al XIX-lea a pus în discuţie ideea de consens al tradiţiei creştine, în special al tradiţiei patristice, într-un mod nou. Părea remarcabil faptul că apologeţii primelor trei secole, în apărarea mesajului creştin împotriva păgînilor şi a iudeilor, „ignoraseră complet tradiţia vie în teoria lor şi în critica revelaţiei", pe care uneori păreau să o reducă la noţiuni raţionale ca „Dumnezeu", „creaţie" şi „nemurire". Un interes crescînd pentru semnificaţia istorică a gnosticismului în apariţia doctrinei ortodoxe catolice a condus la raţionamentul potrivit căruia, de vreme ce şi catolicii, şi gnosticii apelaseră la autoritatea Scripturii, autoritatea tradiţiei ca „principiu care se află deasupra Scripturii" a devenit o modalitate prin care ortodoxia catolică să învingă erezia gnostică. Irineu merita recunoştinţă pentru că a fost primul care a „a surprins adevărata valoare a principiului catolic al tradiţiei şi i-a dezvoltat forţa argumentativă". Sprijinind autenticitatea cărţilor Noului Testament pe baza tradiţiei Bisericii universale, el ajutase în primul rînd la păstrarea Scripturii, pe care acum protestanţii căutau să o disocieze de tradiţie; el a demonstrat teza sa referitoare la unitatea şi apostolicitatea Bisericii Catolice şi ale tradiţiei sale, cu referire la Biserica Romei, a cărei autoritate protestanţii o negau; teologii răsăriteni au trebuit să explice în mod deosebit afirmaţiile lui despre primatul Romei.

Vezi *supra*, pp. 263-273

Dry. *Apol.* 1.2.7.49 (1838-I:382-383)

Vezi vol. 1, pp. 150-159

Bau. *Chr.* 3 (Scholder 3:256); Krks. *Dok.* 1.2 (1874:57)

Mhlr. *Pat.* 2 (Reithmayr 344)

Ub. *Int.* 1.1.1 (1886-I:28)

Irin. *Erez.* 3.3.1 (Harvey 2:9)

Mhlr. *Pat.* 2 (Reithmayr 352)

Fil. *Ent.* (Soudakoff 78-81)

Irineu venise la început din Răsărit, probabil din Smirna, dar a devenit episcop de Lyon, în Apus, unde a continuat totuşi să scrie în greacă; el a unit tradiţiile din Răsărit şi Apus. Atanasie, ca unul dintre puţinii Părinţi ai Bisericii de după Irineu ce au activat atît în Răsărit (la Alexandria, ca episcop), cît şi în Apus (la Roma, în exil), a fost o altă sursă importantă din care a derivat un consens patristic referitor la tradiţia creştină. În tratatul său despre conciliile Bisericii, a insistat asupra faptului că, atunci cînd Părinţii de la orice conciliu au vorbit, au „recurs la Părinţi", aşa încît cei care „primiseră tradiţia de la ei" erau obligaţi să recunoască continuitatea acestor tradiţii. Newman mărturiseşte că a aflat de la Atanasie de un „sistem tradiţional, primit de la Biserica din epoca primară", anterior Crezului, care mai apoi a devenit treptat mai clar – de exemplu, în Crezul de la Niceea şi în scrierile lui Atanasie –, pe

Clrdge. *Inq. Sp.* 6 (Hart 73); Grnvg. *Chr. Snd.* (Begtrup 4:694)

Mhlr. *Ath.* 2 (1827-I:125-126)

At. *Sin.* 47; 43 (Opitz 2:271-272; 268-269)

Newm. *Ar.* 1.2 (1890:35)

măsură ce ameninţarea ereziei a făcut necesară clarificarea lui. El a mers mai departe în aceeaşi carte vorbind despre acest sistem ca despre „un sistem tradiţional de teologie, în concordanţă cu Scriptura, dar independent de ea, [o tradiţie care] existase în Biserică din epoca apostolică". Möhler, la rîndul său, l-a considerat pe Atanasie profund legat de Biserică, de comuniunea şi tradiţia ei.

Newm. Ar. 2.5 (1890:220)
Mhlr. Ath. 2 (1827-I:122)

Augustin, singurul Părinte al Bisericii a cărui autoritate era recunoscută de toţi în Apus, deşi nu întotdeauna şi în Răsărit, ocupa un loc special în discuţiile despre tradiţie. Utilizarea de către protestanţi a scrierilor sale în favoarea poziţiei Reformei cu privire la păcat şi har a făcut necesar ca romano-catolicii să încerce să explice afirmaţiile în care Augustin părea că favorizează poziţii expuse de reformaţi. În schimb, afirmaţiile sale bine cunoscute despre faptul că nu crede în evanghelie decît îndemnat de autoritatea Bisericii Catolice au continuat să fie folosite de romano-catolici ca dovadă a faptului că Hristos orînduise ca Biserica Catolică să fie interpretul cu autoritate al Scripturii şi învăţătoare a adevărului. Argumentele sale împotriva maniheilor şi în favoarea autorităţii ortodoxiei catolice, dintre care acest citat[1] era partea cea mai cunoscută, puteau fi încă citate *in extenso* în sprijinul doctrinei catolice. Totuşi, folosirea lui Augustin ca parte a tradiţiei trebuia armonizată cu ambivalenţa relaţiei sale cu tradiţia. Aceasta necesita explicarea limbajului Părinţilor Bisericii primare referitor la păcatul originar în aşa fel încît să se demonstreze că Augustin nu inovase în versiunea sa despre această doctrină, ci de fapt reflectase consensul tradiţiei creştine. Învăţaţi greco-ortodocşi şi romano-catolici recunoşteau că Părinţii greci fuseseră mai abstracţi şi mai teoretici decît cei latini, dar, potrivit eruditţior romano-catolici, puteau fi armonizaţi cu Augustin chiar şi în privinţa doctrinelor despre păcat şi har, dacă erau citiţi cum trebuie.

Vezi *supra*, pp. 158-161, 198-200
Vezi vol. 4, pp. 146-149; 214-219
Döll. *Ref.* 3 (1846-III:363-372)
Aug. *Ep. fund.* 5 (*CSEL* 25:197)
Ces. *St. eccl.* 1.1 (1881:15)
Lacrd. *Cons.* 3 (Poussielque 7:53-59)
Marc. *Inst.* 21.3.1 (Tomassini 3:377)
Krks. *Ekkl. Hist.* 88 (1892-I:277-278); Mhlr. *Pat. int.* (Reithmayr 45-48)
Marc. *Inst.* 14.8.3 (Tomassini 2:312-313)

Ultima dintre instanţele „tradiţiei unanime" enumerate de Lamennais erau „liturghiile". Colegul său de altădată, Montalembert, a elaborat această temă, descriind liturghia ca „acest depozit sacru al credinţei, al evlaviei şi al sensibilităţii catolice" ; în practica liturgică a Bisericii se afla „doctrina formală a Bisericii, practica sa continuă de la o epocă la alta". Pentru a fi considerată doctrină a

Lam. *Indiff.* 6 (Forgues 1:147-149)
Mntl. *Int. cath.* 2 (Lecoffre 5:37)
Mntl. *Lib. égl.* (Lecoffre 1:369)

1. Citatul legat de faptul că va crede în evanghelie numai mişcat de autoritatea Bisericii (n. trad.).

Bisericii, o învăţătură nu trebuia afirmată teologic, într-un crez formal; putea fi şi mărturisită liturgic, „printr-un comportament care sugerează în mod necesar că susţii acea doctrină". Totuşi, în contrast cu această teză potrivit căreia „din primele timpuri" existase „un sistem definit" al credinţei şi al cultului în Biserică se afla concluzia surprinzătoare a celei mai importante istorii a doctrinei scrise în această perioadă, conform căreia „natura extraordinară a creştinismului" se manifestase prin absenţa ritualului, aşa încît „istoria dogmei din primele trei secole nu este reflectată în liturghie".

Lid. *Div.* 7 (1867:537)
Newm. *Scr. Prf.* 2 (*Tr. Tms.* 85:21)
Harn. *D. G.* (1931-I:806-808)

Cu toate acestea, într-o perioadă în care conţinutul doctrinal al predicării căzuse în desuetudine, „marile adevăruri" ale mărturisirii creştine continuau să „ne fie impuse atenţiei în adevărata lor înfăţişare şi interrelaţionare, de cîte ori participăm la slujbele Bisericii": „liturghia şi ritualul public" şi „formula scripturală sau mărturisirea de credinţă" se sprijineau reciproc. Aşa cum arătase deja exemplul lui Bernard de Clairvaux, doctrina înălţării la ceruri a Mariei primise validarea din partea „tradiţiei ecleziale", în primul rînd din partea tradiţiei liturgice şi doar ulterior din partea tradiţiei doctrinale. În favoarea existenţei doctrinei prezenţei reale – dar nu şi a doctrinei transsubstanţierii – în primele secole ale Bisericii se putea argumenta doar pe baza anteriorităţii cronologice a liturghiei faţă de dogma formală. Raţionînd în sens invers, de la practica liturgică înspre doctrină, se putea aborda problema medievală încă nesoluţionată a tăcerii Scripturii în privinţa instituirii de către Hristos a majorităţii celor şapte taine.

Wilb. *Pr. Vw.* 3 (1798:53)
Wilb. *Ep.* 1786 (Robert-Samuel 1:16-17)
Vezi vol. 3, pp. 198-199
Hno. *Theol.* 6.2.2.8 (1785-VI:431)
Newm. *Art. XXXIX.* 8 (*Tr. Tms.* 90:52)
Newm. *Dev.* 1. int. 19 (Harrold 25)
Vezi vol. 3, pp. 232-234

Existenţa cîtorva excepţii istorice nu putea anula consensul „întregii tradiţii". Totuşi, dacă tradiţia referitoare la consensul tradiţiei creştine în toate formele ei trebuia să reziste analizării, în secolul al XIX-lea, a conştiinţei istorice, simpla noţiune de *consens unanim* de-a lungul secolelor trebuia să se supună unei redefiniri a consensului tradiţiei, în care dimensiunea sa temporală devenea o componentă decisivă. Ar fi trebuit să se recunoască faptul că, în ciuda limbajului său despre ceea ce s-a crezut peste tot întotdeauna de către toţi, „regula lui Vincenţiu nu are un caracter matematic sau demonstrativ, ci unul moral" şi istoric. Aşa se face că în secolul al XIX-lea „o contribuţie decisivă la problema relaţiei dintre magisteriu şi istorie în tradiţie" a venit sub forma „ideii de dezvoltare" a doctrinei, care astfel „a devenit o dimensiune interioară celei a tradiţiei".

Marc. *Inst.* 34.5.2 (Tomassini 6:356)
Gr. XVI. *Tr.* 3.2 (Battaggia 186)
Newm. *Proph. Off.* 2.6 (*V. Med.* 1:55-56); Newm. *Dev.* int. 8 (Harrold 11)
Congar (1967) 211

Dogma şi dezvoltarea sa

[Gr. XVI. *Tr.* disc. pr. 5 (Battaggia 6-7)] Din cauza obişnuitei identificări a ortodoxiei cu adevărul „neschimbabil", nu era evident pentru toţi că noţiunea recentă de *dezvoltare a doctrinei* aducea o contribuţie [Lam. *Indiff.* 22 (Forgues 3:24)] pozitivă la conceptul de *autoritate a „tradiţiei primare"*. Acuzîndu-i pe Newman şi pe alţi convertiţi de la anglicanism la romano-catolicism că „înlocuiesc tradiţia cu dezvoltarea", Keble vedea în interesul faţă de dezvoltare dovada [Kbl. *Spir.* 113 (Wilson 201-202)] „dispreţului crescînd faţă de autoritatea Părinţilor şi înlocuirea lor cu Biserica din epocile de după ei". Teoriile romano-catolice şi protestante germane ale dezvoltării erau atacate de un teolog protestant american pentru că încurcă „doctrina modernă a dezvoltării" fie cu „doctrina [Hdge. *Syst. Theol.* int. 5.6 (1981-I:116-120)] papistaşă a tradiţiei", fie cu doctrinele filozofilor contemporani despre timp şi istorie. Totuşi, admitea, aşa cum a [Krks. *Ekkl. Hist.* 2; 88 (1897-I:11; 277)] făcut şi un istoric bisericesc ortodox grec, în discuţia sa pe tema „dezvoltării" („ἀνάπτυξις"), că „a existat într-un anumit sens o dezvoltare neîntreruptă a teologiei în Biserică".

Adevărata problemă nu era însă o simplă „dezvoltare a teologiei în Biserică", ci „dezvoltarea doctrinei" şi „dezvoltarea dogmei" şi, odată cu aceasta, însuşi statutul „teologiei dogmatice". În vreme ce ortodoxia răsăriteană definea [Ier. Niž. *Uč.* D (1864:130); Hrth. *Log.* 19 (1882:695)] „adevărata credinţă" ca „a ţine şi a mărturisi corect dogmele adevărate", exista o convingere larg răspîndită, chiar şi printre cei care se străduiau să păstreze cît mai mult posibil din elementul minunat şi supranatural al evan- [Vezi *supra*, pp. 270-271] gheliei, că odată cu secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea „epoca dogmatică a creştinătăţii" – reprezentată de catolicism în Răsărit şi Apus, dar şi de protestantismul clasic – [Chan. *Cath.* (AUA 471); Clrdge. *Const.* 2 (Coburn 10:119)] se apropiase de sfîrşit; căci „am ajuns acum să învăţăm că creştinismul nu este dogmă, ci spirit". Era pur şi simplu imposibil pentru vreo dogmă să exprime în mod adecvat ce înţelegea evanghelia prin persoana şi lucrarea lui Hristos, care nu erau „o teoremă sau o formă de gîndire, ci un proces", iar Noul Testament arătase că este diferit de teologiile sistematice ulterioare, prin refuzul de a „crea vreo formulă de trei-patru rînduri", ce ar încerca să cuprindă [Bush. *Vic. Sac.* 2.4 (1866:211-212)] procesul: „Cînd va înţelege dogmatismul limbajul sufe- [Bush. *Vic. Sac.* 2.4 (1866:229)] rinţei?", se punea întrebarea cu disperare.

Deşi critica istorică din secolul al XVIII-lea demonstrase că nici în Noul Testament, nici în uzul ulterior al Bisericii termenul *dogmă* nu putea fi considerat în mod neechivoc în sensul de mărturisire legiferată oficial şi cu

Vezi *supra*, pp. 77-78
Vezi *supra*, pp. 220-221
Schl. *Rel.* (1806) 1 (Pünjer 11-12)
Newm. *Apol.* 2 (Svaglic 54-55)
Newm. *Scr. Prf.* 1 (*Tr. Tms.* 85:23)
Newm. *Insp.* 1.3 (Holmes-Murray 102)
Newm. *Gram.* 1.5 (Ker 1985:69-102)
Newm. *Gram.* 1.5 (Ker 1985:69)
Newm. *Insp.* 1.17 (Holmes-Murray 113)
Harn. *D. G.* (1931-I:33-34)
Vezi vol. 1, p. 26
Chir. Ier. *Cateh.* 4.2 (Reischl-Rupp 1:90)
Vas. *Spir.* 27.66 (*SC* 17b:232-233)
Mnschr. *D. G.* int. 1 (Coelln-Neudecke 1:1-2)
Bret. *Dogm.* 7 (1826:65-66); Hag. *D. G.* 1 (Benrath 1-2)

putere de lege, tocmai acest sens al termenului a fost obiectul interesului teologic şi istoric în secolul al XIX-lea. Spre deosebire de Schleiermacher, al cărui „leagăn" fusese „evlavia", şi nu „doctrina", Newman admitea că, „de la 15 ani, dogma a fost principiul fundamental al religiei mele: nu cunosc altă religie; nu pot admite ideea nici unui alt fel de religie"; el a declarat că nu fusese niciodată „tentat în mod serios să fie mai puţin zelos faţă de marile dogme ale credinţei". El a susţinut mai ales că aceasta nu este o sensibilitate personală, pentru că „oamenii doresc un sistem dogmatic" şi-l găsiseră în creştinism „de la început pînă în zilele noastre". Formulînd o dogmă, Biserica, „mai mult decît insistă, obligă", aşa încît „credinţa în teologia dogmatică" devine al treilea subiect al credinţei, imediat după „credinţa în Dumnezeu" şi „credinţa în Sfînta Treime" în lista sa de obligaţii ale credinţei şi consimţămîntului creştine. După cum a formulat într-o definiţie rezumativă, „o dogmă este o propoziţie; ea reprezintă o noţiune sau un lucru; a crede în ea înseamnă a da consimţămîntul minţii faţă de aceasta, în funcţie de ce reprezintă". În consecinţă, „a da un consimţămînt real faţă de ea e un act religios; a da un [consimţămînt] noţional este un act teologic" prin care „consimţămîntul real" al credinţei religioase a luat formă intelectuală. Termenul nu putea fi redus nici în limitele „raţionamentului formal" faţă de o chestiune de doctrină, pentru că era posibil să existe în tradiţia patristică „o anumită interpretare a unui text doctrinal" ce era „atît de continuă şi universală", încît putea fi socotită ca avînd „virtual şi practic" statut dogmatic.

În lucrarea recunoscută de succesori ca fiind „prima prezentare completă a disciplinei noastre" din istoria dogmei, William Münscher a început prin citarea unor distincţii, precum cea a lui Chiril al Ierusalimului, între „dogmă" („δόγματα") şi „practici" („πράξεις"), sau a lui Vasile al Cezareei, între „dogmă" („δόγμα") şi „propovăduire" („κήρυγμα"), pentru a defini „dogma" ca „acelaşi lucru cu învăţătura de credinţă", iar „dogmele Bisericii" drept „cele ce sînt recunoscute de întreaga comunitate creştină ca normative"; distincţiile lui Chiril şi Vasile s-au dovedit a fi utile şi pentru alte definiţii. Cel mai influent dintre aceşti succesori ai lui Münscher în materie de disciplină şi-a început propria istorie a dogmei cu o definiţie asemănătoare: „Dogmele Bisericii sînt doctrinele creştine ale credinţei, formulate în concepte şi expuse pentru o analiză ştiinţifico-apologetică, ce cuprind cunoaşterea lui Dumnezeu

şi a lumii şi prezintă conţinutul obiectiv al religiei"; imediat a afirmat însă că „au în Bisericile creştine statutul de adevăruri conţinute în Sfintele Scripturi (sau poate chiar şi în tradiţie), care cuprind depozitul de credinţă, acceptarea lor fiind o precondiţie a obţinerii mîntuirii promise de religie".

Harn. *D. G.* (1931-I:3)

O definiţie atît de juridică a „dogmei" ca doctrină legiferată a Bisericii (sau a Bisericilor) presupunea că alături de învăţăturile care primiseră statutul de dogme existau şi alte învăţături ce nu fuseseră (sau nu fuseseră încă) incluse în corpul legislativ oficial al Bisericii şi statului, care să le dea o astfel de însemnătate. Cînd dogma oficială a Bisericii vechi a fost analizată din perspectiva ulterioară a Evului Mediu occidental şi în special a Reformei, o astfel de învăţătură a ieşit în evidenţă. „Doctrina mîntuirii şi a împăcării nu face obiectul preocupării Bisericii vechi care a dus la formarea dogmei... Totuşi, acest lucru nu trebuie înţeles ca şi cînd subiectul însuşi ar fi fost absent din credinţa Bisericii." Mai curînd, doctrina răscumpărării prin lucrarea lui Hristos era considerată, mai explicit chiar decît doctrina întrupării şi a persoanei lui Hristos, o doctrină liturgică foarte evidentă, aparţinînd mai curînd „regulii credinţei" formulate în ritual decît „regulii credinţei" formulate în teologia dogmatică. Deşi era adevărat în cazul tuturor dogmelor şi crezurilor că „au un loc în ritual, sînt acte devoţionale, fiind în natura lor rugăciuni adresate lui Dumnezeu", cele cîteva metafore fundamentale folosite pentru doctrina împăcării – printre care, „jertfă", „satisfacţie" şi „îndumnezeire" – aveau accente cultice. Aceasta nu le apărase însă de atacuri într-o perioadă în care şi dogma, şi cultul erau supuse unei analize critice.

Blms. *Escép.* 15 (Casanovas 5:388-389)

Vezi vol. 3, p. 136

Thom. *Chr.* 59 (1856-III:169)

Vezi vol. 1, p. 347

Newm. *Gram.* 1.5.2 (Ker 1985:90-91)

Vezi vol. 3, pp. 157-171

Vezi *supra*, pp. 140-147

Datorită unei astfel de analize, era probabil corectă sugestia că „nu există problemă mai delicată sau mai dificilă, nici mai importantă ori mai urgentă în acest moment decît felul în care ar trebui ca Biserica creştină, în curăţia ei, să trateze schisma, secta, erezia sau greşeala". Foarte mulţi recunoşteau că termenul grecesc *erezie* („αἵρεσις") însemnase pur şi simplu „alegere", fie ea bună sau rea, şi că la început „în aplicarea ei scripturală... nu se referea niciodată la doctrină, la vreo teză doctrinală sau la credinţă"; duşmanii numiseră Biserica primară „eresul (αἵρεσις) nazarinenilor". *Ketzer*, cuvîntul german care înseamnă „eretic", provenea de la numele dualiştilor medievali numiţi „catari". Chestiunea procedurii doctrinale

Krth. *Rel.* (1877:2)
Hrth. *Herm.* Tit 3,10 (1882:243-244); Lam. *Indiff.* 12 (Forgues 1:425)

Camp. *Syst.* 28.9 (1956:79)

Fapte 24,5

Döll. *Gnos.* 9 (1890:127)

prin care o Biserică divizată trebuie şi poate să trateze o erezie care a apărut în mileniul ce a urmat celor şapte concilii ecumenice crea probleme speciale ortodoxiei răsăritene, din cauza definiţiei sale specifice date autorităţii; aceasta nu împiedica însă alcătuirea listelor punctuale ale celor condamnaţi de concilii şi apoi condamnarea diverselor învăţături moderne cum ar fi doctrina despre îngeri. Şi în Occident exista o modalitate de a rezolva provocarea ereziei fără a atrage acuzaţia de lipsă a iubirii. Această acuzaţie fusese adusă în legătură cu vechi ereziologi cum ar fi Epifanie, chiar de cei care se ocupau de ereziile moderne. Tot de la vechii ereziologi provenea observaţia standard, bazată pe declaraţia noutestamentară: „Căci trebuie să fie între voi şi eresuri" (*oportet haereses esse*), că ereticii au contribuit la dezvoltarea ortodoxiei, forţînd o clarificare a învăţăturii Bisericii. Căci în multe privinţe „dazavuarea greşelii" a fost mai productivă decît „impunerea adevărului".

Vezi *infra*, p. 313
Ier. Niž. *Uč*. E (1864:161-162)
Mac. *Prav. bog.* 109 (Tichon 1:560-561)
Ces. *St. eccl.* 1.9 (1881:108-114)
Tor. *Car.* 1. int. (1779-I:9)
Jam. *Vind.* 6.2 (1794-II:339)
Vezi vol. 3, p. 48; vezi *supra*, p. 84
1Cor. 11,19 (Vulg.)
Mhlr. *Ein.* app. 10 (1843:295-298)
Newm. *Gram.* 1.5.3 (Ker 1985:99)

Atît impunerea adevărului, cît şi dezavuarea greşelii fuseseră exprimate mai ales prin crezuri şi mărturisiri. Dimpotrivă, opoziţia faţă de dogmă a luat forma rezistenţei faţă de autoritatea unor astfel de proclamaţii ale credinţei şi învăţăturii. Proclamaţii ale credinţei precum Crezul apostolic şi Crezul de la Niceea erau considerate „impuneri religioase aplicate pe fondul credulităţii unor epoci mai puţin favorizate decît cea actuală", de vreme ce depăşeau „singura mărturisire apostolică şi divină a credinţei" care s-a bucurat de aprobare scripturală, mărturisirea lui Petru către Hristos; de aceea, ele erau „şi cauza, şi efectul diviziunilor şi cauzele perpetue ale schismelor". Apărătorii crezului, în schimb, vedeau în aceasta un „omagiu adus Bibliei, nu o ofensă la adresa ei". „Credinţa" care, potrivit Noului Testament, „a biruit lumea" era Crezul de la Niceea, „mărturisirea completă a Bisericii", care, alături de Cele Zece Porunci, era conţinutul esenţial al creştinătăţii. Chiar şi Crezul atanasian putea fi apărat dacă, aşa cum a făcut în tinereţe Newman, „se aduceau o serie de texte în sprijinul fiecărui pasaj din Crez". În plus, metoda corectă de a interpreta un crez era a-l percepe „ca exprimînd spiritul Bisericii primare" conţinut în scrierile Părinţilor Bisericii. Lunga experienţă a istoriei Bisericii arătase că „simpla adeziune la Sfînta Scriptură", fără nici un crez, era „absolut inutilă" şi că, de aceea, un fel de declarare a credinţei era „absolut necesară... pentru binele Bisericii", după cum o demonstrau mărturisirile hristologice ale primelor concilii.

Camp. *Rce.* 6 (Gould 759)
Camp. *Syst.* 17.1 (1956:42)
Mt. 16,16
Camp. *Rce.* 6 (Gould 784)
Mrce. *Sub.* 5.2 (1835:84)
1In. 5,4
Makr. *Log. kat.* 1 (1871:3-17)
Chom. *Crk.* 7 (Karsavin 27)
Fil. *Ent.* (Soudakoff 6)
Newm. *Apol.* 1 (Svaglic 18)
Jam. *Vind.* 6.1 (1794-II:259)
Pus. *Hist.* 2.3 (1828-II:33)
Slv. *Bogočlv.* 11/12, n. (Radlov 3:154-155)

Un critic ce a fondat o confesiune religioasă bazată pe respingerea tuturor crezurilor era uneori de acord să admită că „un simbol de credinţă grecesc [cum ar fi Crezul apostolic] cuprindea oarecare adevăr şi filozofie", pentru că era o „colecţie de adevăruri creştine, un rezumat, o sinopsă a realităţilor celor mai importante". „Crezurile romane" nu meritau o astfel de concesie. Prin „crezuri romane" el înţelegea nu doar *Decretele şi Canoanele Conciliului de la Trident*, ci şi *Confesiunea de la Augsburg* şi *Confesiunea de credinţă de la Westminster*, dar şi (cu toate că nu a inclus-o aici) *Cele 39 de articole* ale Bisericii Angliei; acestea nu erau „descrieri ale adevărurilor sau realităţilor vechi şi înregistrări ale opiniilor şi afirmaţiilor moderne

Camp. *Rce.* 6 (Gould 760)

referitoare la ele". Nu erau, bineînţeles, uniforme în conţinutul lor doctrinal sau în statutul de norme ale doctrinei creştine în comunităţile lor. Astfel, un teolog luteran considera îndreptăţit să ceară pentru *Confesiunea de la Augsburg*, din 1530, titlul de „cel mai vechi crez specific, aflat acum în uzul tuturor grupărilor mari ale creştinătă-

Krth. *Cons. Ref.* 6 (1871:216)

ţii" (*Decretele şi Canoanele Conciliului de la Trident* fiind promulgate abia în 1563), dar şi ca să identifice *Cartea concordiei* luterană drept „cea mai explicită mărturisire făcută vreodată în lumea creştină" şi *Cele 39 de articole* anglicane drept „cel mai puţin explicite dintre toate decla-

Krth. *Cons. Ref.* pr. (1871:x)

raţiile oficiale ale Bisericilor Reformei". Atunci cînd alt

Grnvg. *Snd. Chr.* (Begtrup 4:458-459)
Grnvg. *Snd. Chr.* (Begtrup 4:575)
Grnvg. *Chr. Brnlr.* 4 (Begtrup 9:857-866)

luteran din secolul al XIX-lea a vorbit, citînd *Confesiunea de la Augsburg* ca autoritativă în doctrina sa despre persoana lui Hristos, despre „mărturisirea credinţei creştine", se referea în primul rînd la Crezul apostolic.

Unul dintre motivele existenţei diferenţelor dintre luteranism şi anglicanism în privinţa gradului de „aderenţă scrupuloasă" la mărturisirile lor – şi aceasta în ciuda eforturilor criticilor moderni ai confesiunilor luterane de a trasa o linie de demarcaţie între Luther şi *Confesiunea*

Apud Krth. *Cons. Ref.* 6 (1871:228-229)

de la Augsburg – era faptul că Luther era autorul cîtorva

Pus. *Hist.* 1 (1828-I:21)

dintre declaraţiile cu valoare de crez din *Cartea Concordiei*, pentru care nu exista echivalent în confesiunile reformate, inclusiv în *Cele 39 de articole.* Prelaţii ortodocşi răsăriteni şi romano-catolici au considerat de la sine înţeles

Ioan Kv. *Jub. Sbor.* 3 (1899:73-76); Pi. X. *Sacr. ant.* (*AAS* 2:669)

faptul că profesorii de la academiile teologice ale Bisericii trebuie să predea doar doctrinele Bisericii, care aveau propria validitate separat de construcţiile speculative

Slv. *Bogočlv.* 6 (Radlov 3:90-91)

ale intelectualilor; profesorii universitari de teologie protestantă considerau incredibil faptul că unii clerici con-

Bau. *Neun.* 8 (Scholder 4:506)

fesionalişti ar putea avea curajul să „lege clerul, doctorii

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

şi profesorii de teologie prin jurămînt să predea fidel mărturisirea lor publică". Pentru aceşti confesionalişti cuvintele din deschiderea textului latin al *Confesiunii de la Augsburg*: „Bisericile noastre învaţă în unanimitate" însemnau că „nu doar marii prinţi sau marii teologi", ci „Bisericile învaţă aceste doctrine"; pentru că „opiniile particulare ale celor mai mari oameni nu au în acest caz nici o valoare". Extrapolînd definiţia funcţiei mărturisirilor şi declaraţiilor doctrinei publice a Bisericilor în numele cărora vorbea, studiul „simbolicii comparate", ca ramură distinctă a teologiei, recomanda ca interpretarea a ceea ce fiecare Biserică particulară învaţă ca doctrină sau dogmă să se bazeze pe mărturisirile sale de credinţă (dacă are vreuna).

Hrbn. *Crk.* 6 (1861:165)
Conf. Aug. 1.1 (*Bek.* 50)
Krth. *Cons. Ref.* 6 (1871:265)
Mar. *Inst. symb.* pr. (1825:xii)

Indiferent dacă meritau sau nu să fie catalogate drept „cel mai puţin explicită dintre declaraţiile oficiale ale Reformei", *Cele 39 de articole* au intrat în centrul atenţiei în controversa din secolul al XIX-lea. F.D. Maurice a apărat aprobarea lor pe baza faptului că nu concurează Biblia, pentru că Biblia şi crezul erau complet diferite ca gen. Credinţa larg răspîndită că Biblia este alcătuită din „articole cu scop precis" era o „insultă cumplită la adresa cuvîntului divin". *Cele 39 de articole* descriau atunci „condiţii ale gîndirii" şi nu impuneau un jug gîndirii şi erudiţiei. Cel mai provocator – şi, în această privinţă, ultimul – dintre *Tratatele potrivite vremurilor*, prin care Mişcarea de la Oxford din Biserica Angliei a dat semnalul unei reînnoiri catolice în cadrul anglicanismului, a fost *Tratatul 90*, ce avea titlul aparent inofensiv *Observaţii pe marginea anumitor pasaje din* Cele 39 de articole, publicat în 1841 de John Henry Newman. Citînd cea mai autoritativă dintre expunerile din *Cele 39 de articole*, cea a lui Gilbert Burnet, Newman afirma că, în ciuda caracterului lor foarte polemic, „*Articolele* nu sînt scrise împotriva crezului Bisericii Romane, ci a greşelilor care există acum în interiorul ei, indiferent dacă au pătruns în sistem sau nu". Deşi constituiau „produsul unei epoci necatolice", nu erau, „ca să nu spunem mai mult, necatolice"; de aceea, era „o datorie pe care o avem şi faţă de Biserica Catolică, şi faţă de noi înşine" să se înţeleagă mărturisirile „în cel mai catolic sens în care ele permit". Astfel, deşi articolul al 25-lea declarase clar: „Există două taine instituite de Hristos Domnul în Evanghelie, botezul şi Cina Domnului", părea posibil să se afirme că şi celelalte cinci taine ale Bisericii Catolice „pot fi taine", deşi nu taine „instituite de Dumnezeu sau Hristos".

Mrce. *Sub.* 5.2 (1835:84-85)
Mrce. *Sub.* 1 (1835:13)
Brnt. *Art. XXXIX.* 31 (1700:482)
Newm. *Art. XXXIX.* 9 (*Tr. Tms.* 90:59)
Newm. *Art. XXXIX.* int. (*Tr. Tms.* 90:4)
Newm. *Art. XXXIX.* con. (*Tr. Tms.* 90:80)
Art. XXXIX. 25 (Schaff 3:502)
Newm. *Art. XXXIX.* 7 (*Tr. Tms.* 90:43)

Această abordare a documentelor confesionale din trecutul creştin a ridicat cu deosebită vigoare problema schimbării, adică a dezvoltării doctrinei. Răspunzînd acuzaţiei că „am schimbat şi am desfigurat foarte mult credinţa noastră" şi făcîndu-se ecoul unor discuţii anterioare despre crezurile „noi", abordările reprezentative au insistat asupra faptului că „schimbarea, dacă poate fi numită cu adevărat schimbare, este doar accidentală, nu esenţială" ; fiindcă definiţiile dogmatice „noi" nu erau altceva decît „explicaţii noi ale articolelor de credinţă care fuseseră la început transmise prin tradiţie (*traditi*) de la Duhul Sfînt la apostoli şi de la apostoli către primii credincioşi ai Bisericii". Paradigma acestor „dezvoltări" era revelaţia progresivă de la Vechiul către Noul Testament şi apoi în interiorul Noului Testament însuşi, de la concepţiile naive atribuite ucenicilor în Evanghelii la formulările din cartea Faptele Apostolilor şi din Epistole, ce erau inspirate de prezenţa Duhului Sfînt în comunitatea apostolică.

Tom. Aq. *S. T.* 2.2.1.10 (*Ed. Leon.* 8:23-24)

Marc. *Inst.* 30.3.1 (Tomassini 6:19-20); Gr. XVI. *Tr* 5.10 (Battaggia 249-252)

Slv. *Soph.* 2.2 (Rouleau 72)

Compararea primelor epistole pauline cu cele de după ele, a epistolelor lui Ioan cu Evanghelia sa de la sfîrşitul vieţii îi arătase deja lui Zinzerdorf „cum pînă şi credinţa apostolilor evoluase". Această impresie l-a învăţat „să citească Biblia în funcţie de epocile ei, tiparele existente în decursul timpului şi stadiile prin care a trecut predicarea evangheliei de la o epocă la alta". Mulţumită acestei evoluţii, criza cu care s-a confruntat primul conciliu apostolic, ce ar fi putut conduce la o schismă în Biserica primară, nu a ajuns pînă aici, producînd în schimb o Biserică într-adevăr catolică, alcătuită şi din iudei, şi din cei dintre neamuri. O asemenea înţelegere profundă a ceea ce însemna evanghelia nu s-a produs în Biserică dintr-odată, ci „doar în etape graduale gîndirea creştină a cîştigat îndemînarea practică faţă de moştenirea ei spirituală". Acomodarea cu actualitatea istorică a acestor „etape graduale" şi, prin urmare, cu relaţia dintre adevărul considerat neschimbat al mesajului creştin într-o etapă şi apoi în alta impunea o reconsiderare din temelii a semnificaţiei teologice a „dezvoltării universal-istorice", care era „ideea de bază a civilizaţiei noastre".

Vezi *supra*, pp. 124-125

Zinz. *Rel.* 4 (Beyreuther 6-I:70-71)

Fapte 15,6-29

Mnkn. *Bl.* 8 (1828:89-90)

Wlb. *Inc.* 5 (1849:104)

Grnvg. *Nrd. Myth.* 1 (Begtrup 5:397)

Söd. *Upp.* 3 (1930:149); Söd. *Kat. prot.* 2.17 (1910:415-419)

Deşi teologul romano-catolic Johann Sebastian Drey de la Tübingen a fost probabil primul care a recunoscut această necesitate, reconsiderarea poate fi cel mai corect urmărită în însăşi dezvoltarea „dezvoltării" gîndirii celui mai cunoscut exponent al său, John Henry Newman. Cu prilejul *Tratatului 90*, publicat la începutul anului 1841,

Newman mai vorbea despre „o schimbare în învăţătura teologică" ca implicînd „fie comiterea, fie mărturisirea păcatului", de vreme ce era vorba „fie despre mărturisirea, fie despre renunţarea la doctrina greşită"; astfel, „dacă nu reuşeşte să demonstreze realitatea vinii din trecut, acest lucru implică *ipso facto* [vinovăţia] actuală". Între timp examinase totuşi rolul tradiţiei în controversele dintre arianism şi ortodoxia de la Niceea, adoptată de Atanasie, şi începuse să înţeleagă că în anumite puncte controversate arienii păreau să aibă argumentul vechimii de partea lor; aplicarea canonului vincenţian nu ar fi condus în mod automat la ortodoxia Conciliului de la Niceea. Pe la începutul anului 1843, într-o predică la textul „Iar Maria păstra toate aceste cuvinte, punîndu-le în inima sa", era pregătit să anunţe ceea ce avea să numească în titlul versiunii publicate a predicii „teoria dezvoltărilor doctrinei religioase". Iar în 1845, a publicat prima ediţie (revăzută în 1878) a „prototipului ideii de dezvoltare a dogmelor creştine", *Eseu despre dezvoltarea doctrinei creştine*, care „constituie cea mai importantă lucrare a renumitului teolog al Angliei, cea mai mare personalitate – în afară de Leon al XIII-lea – a catolicismului din ultimul secol [al XIX-lea]". În acelaşi an, Philip Schaff a publicat un eseu prezentat ca lectură inaugurală în germană cu un an mai înainte, cu titlul *Principiul protestantismului în relaţie cu actuala stare a Bisericii* şi dedicat principiului „dezvoltării"; colegul său John Williamson Nevin îl tradusese în engleză şi făcuse o introducere ce era ea însăşi o continuare a expunerii semnificaţiei „dezvoltării".

Newm. *Art. XXXIX.* int. (*Tr. Tms.* 90:3)

Vezi *supra*, pp. 292-293

Lc. 2,19

Newm. *Univ. Serm.* 14 (1843:311-354)

Löl. *Symb.* 2 (1958:17-18)

Söd. *Kat. prot.* 1.2 (1910:35)

Deşi aceste patru principii ale dezvoltării doctrinei au produs concluzii ecleziologice diametral opuse – Drey şi Newman descoperind în el imperativul acceptării romano-catolicismului, Schaff şi Nevin folosindu-l pentru a justifica un „catolicism protestant" în moştenirea Reformei ca „proces istoric adevărat" –, ele aveau baze comune considerabile. Drey vedea „legea temporalului", care aparţinea şi ea revelaţiei istorice, în „procesul devenirii, prin intermediul dezvăluirii sale progresive în timp şi al desfacerii embrionului care fusese ascuns". Aplicînd acest principiu în special la dezvoltarea doctrinei creştine, Schaff a menţionat „doctrina Treimii de dinainte de Atanasie" ca exemplu istoric particular al regulii generale conform căreia „este imposibil ca Biserica să aibă un adevăr şi să trăiască în conformitate cu el, înainte ca acesta să fi fost discernut de conştiinţa sa". Pentru Nevin, caracterul „organic" al

Schf. *Prin. Prot.* 2.6.83 (*Merc.* 1:230)

Dry. *Apol.* 1.2.3.19 (1838-1:173)

Schf. *Prin. Prot.* 2.6.16 (*Merc.* 1:221)

creştinismului implica „în natura acestui caz dezvoltare, evoluţie, progres". Pe linia acestei „istorii interioare" a creştinismului, „toate doctrinele sale importante au o istorie şi nu pot fi înţelese... separat de istoria lor"; totuşi, „ideea unei asemenea dezvoltări" implica „exact contrariul" sugestiei că existaseră „schimbări în natura creştinismului însuşi".

Nvn. *Schf.* (*Merc.* 1:45)

Pornind de la premisa că „datorită naturii neamului omenesc timpul este necesar pentru înţelegerea completă şi desăvîrşirea marilor idei", Newman a argumentat că „adevărurile cele mai înalte şi mai minunate, deşi comunicate lumii o dată pentru totdeauna de învăţători inspiraţi, nu puteau fi înţelese dintr-odată de cei ce le primeau", ci „necesitaseră un timp mai îndelungat şi o reflecţie mai profundă pentru înţelegerea lor completă"; acestei observaţii i-a dat denumirea „teorie a dezvoltării doctrinei". El afirma că este capabil să discearnă această regulă a „dezvoltării" operînd în întreaga istorie a gîndirii omeneşti şi, în acest sens, să considere dezvoltarea doctrinei creştine o ilustrare specifică a unui tipar general. În legătură cu viziunile anterioare despre schimbare, inclusiv ale sale, cea mai revoluţionară implicaţie a teoriei sale era totuşi că doctrina creştină ortodoxă nu face excepţie de la regula generală a dezvoltării, ci este cel mai profund şi mai strălucitor exemplu al ei. Deşi nu era nici primul, nici singurul care credea sau afirma aceasta, Newman a fost identificat cu teoria şi pentru aceasta, ca şi pentru alte intuiţii ale sale legate de natura credinţei şi doctrinei catolice, a fost în acelaşi timp o enigmă pentru perioada Conciliului Vatican I şi o „cinste eternă pentru Biserica Catolică".

Newm. *Dev.* 1. int. 21 (Harrold 28)

Döll. *Vat. Dekr.* 17 (Reusch 109)
Mntl. *Ang.* 12 (Lecoffre 5:352)

O caracteristică distinctivă a prezentării de către Newman a dezvoltării a fost preocuparea lui faţă de aspectele normative ale problemei chiar mai mult decît faţă de cele descriptive. Aceasta l-a singularizat printre istoricii dogmei ce îi erau contemporani, în special cei protestanţi germani, care, deşi acordau oarecare atenţie aspectului normativ – pe lîngă o mare consideraţie implicită –, pretindeau că se ocupă în primul rînd de sarcina descriptivă. În gîndirea scolastică medievală, contradicţiile evidente din tradiţia dogmatică impuseseră deja clarificări, ce luau de obicei forma unei juxtapuneri dialectice, dar implicau, deşi în subsidiar, luarea în considerare a relaţiilor istorice dintre diferitele aspecte ale tradiţiei. Istoriografia iluministă dăduse un caracter central acestor relaţii, fondînd astfel istoria dogmei ca disciplină teologică şi academică.

Vezi *supra*, pp. 263-273

Vezi vol. 3, pp. 246-252

Rtl. *Ges. Auf.* 5 (1893:147)

Vezi *supra*, pp. 122-147 Tendinţa irezistibilă a credinţei Bisericii de a lua forma dogmei a făcut ca nevoia de înţelegere istorică a dogmei
Klfth. *D. G.* 90 (1839:299) să fie la fel de irezistibilă. Aceasta putea conduce la un istoricism relativist care să definească orice dogmă sau sistem dogmatic ca o oprire temporară a curgerii neîncetate a istoriei dogmei, care urma să fie luată în curînd de
Bau. *D. G.* 2 (1858:2-3) curent din nou.

Recunoscînd că în majoritatea domeniilor vieţii cele
Newm. *Gram.* 2.7.2.4 (Ker 1985:155) mai profunde minţi „nu pot avea, nici nu au nevoie de certitudini şi nici nu le caută", Newman s-a străduit nu doar să identifice, ca istoric, tiparele dezvoltării, ci şi, ca teolog, să definească „anumite caracteristici ale dezvoltărilor corecte, pe care numai acestea le au şi a căror
Newm. *Dev.* 2.5. int. 2 (Harrold 158) prezenţă serveşte ca test pentru a le deosebi de distorsionări". Cele şapte elemente ale dezvoltării autentice erau, conform formulării sale finale: păstrarea tipului, continuitatea principiilor, puterea de asimilare, înlănţuirea logică, anticiparea viitorului dezvoltării, acţiunea
Newm. *Dev.* 2.5 (Harrold 157-191) conservatoare asupra trecutului şi vigoarea cronică. Aşa cum recunoşteau şi Newman, şi contemporanii lui, „păstrarea" şi „continuitatea" erau fundamentale pentru toate celelalte. Revizuirea abordării doctrinei treimice de către
Newm. *Dev.* 1. int. 10-14 (Harrold 13-19) Părinţii Bisericii din primele trei secole putea conduce la concluzii echivoce, din care nu era clar dacă declaraţia că totuşi „credinţa Bisericii rămîne constantă chiar dacă are loc o dezvoltare" exprima un raţionament istoric sau un
Mhlr. *Ath.* 1 (1827-I:110) principiu dogmatic – ori ambele.

Căci, dacă existaseră „o dezvoltare şi o ordonare" ale
Mynst. *Betr.* 53 (1846-II:253) Bisericii de-a lungul „multelor vremuri" din istoria sa, ce a mai rămas totuşi? În ce sens se cuvenea să se spună că Dumnezeu nu numai că „dezvoltă" Biserica, ci în acelaşi
Lam. *Mx. égl.* 1 (Forgues 12:188) timp o şi „păstrează aşa cum e"? Metaforele organice păreau pentru mulţi o modalitate folositoare de a răspunde la această întrebare: continuitatea nu era „monotonia unei
Krth. *Cons. Ref.* 7 (1871:270) pietre, ci mai curînd identitatea vie a omului". Metafora
Mt. 16,18 biblică necorespunzătoare a „pietrei" putea fi înlocuită cu
Mt. 13,31-32 alta, organică şi în acelaşi timp biblică, a „pomului" ca mod de a vorbi despre istoria Bisericii. Unii erau gata să
Slv. *Rus. égl.* 2.9 (Rouleau 215) argumenteze că, printre aceşti termeni specifici ai Bisericii, sintagma *Trupul lui Hristos* era înţeleasă „nu în sensul
Slv. *Bogočlv.* 11/12 (Radlov 3:159) metaforic, ci ca formulare metafizică", deoarece – oricît de mult pare a fi o erezie în ambele cazuri să spunem
Grnvg. *Pr.* 13.i.1839 (Thodberg 12:121) aceasta – Biserica, asemenea lui Hristos însuşi, „sporea
Lc. 2,52 cu înţelepciunea". Totuşi, metafora organică folosită pentru dezvoltare părea că are ca revers inevitabil recunoaşterea

faptului că crezurile nu numai că se pot naşte, ci şi mor, iar aceste credinţe atît de apreciate este posibil să devină periferice sau lipsite de importanţă, chiar dacă din obişnuinţă continuă să fie apărate ca articole de credinţă.

Chan. *Calv.* (AUA 467-468)

Conceptele de *identitate* şi *continuitate* reprezentau o modalitate de a proteja ideea de dezvoltare a doctrinei împotriva acuzaţiei de inovaţie. Pentru că „vînzarea unor iluzii" fusese considerată, încă din primele secole ale Bisericii, un semn al ereziei, această descoperire recentă a dezvoltării trebuia să se confrunte cu problema dacă o dezvoltare doctrinală putea fi definită drept „creştere pozitivă substanţială" a doctrinei, fie „prin extindere dinspre interior", fie „prin adăugarea din exterior de materie intelectuală nouă", sau nu era decît procesul de explicare a ceea ce era implicit, „o explicare a unei idei sau credinţe deja existente, care se presupune că oferă acestei credinţe o precizie şi o exactitate mai mari în mintea noastră sau a altora, dar neadăugînd absolut nimic sferei sale reale". Această manieră de a pune problema făcea evident faptul că, pe lîngă toate celelalte obiecţii care se ridicau acum împotriva ei, dogma niceeană a Treimii, cu desemnarea Fiului lui Dumnezeu ca „*homoousios* Tatălui", era cel mai important exemplu, cel puţin în istoria ortodoxă, de „dezvoltare a doctrinei" şi probabil şi a inovaţiei doctrinale. Pentru teologia protestantă, era cea mai evidentă ilustrare a tensiunii, moştenită de la reformatori şi de la confesiunile Reformei, dintre principiul teoretic al autorităţii Scripturii asupra tradiţiei şi practica de a cere acceptarea unei dogme care nu este atestată în cuvîntul Scripturii, ci primită prin tradiţia Bisericii. Criticii romano-catolici îi caracterizau deci pe unitarieni ca fiind „cei mai consecvenţi în aplicarea principiilor teologiei protestante" împotriva ideii că dogmele Bisericii vechi sînt infailibile.

Eus. *H. e.* 1.1.1 (*GCS* 9:6)

Lid. *Div.* 7 (1867:641-642)

Vezi *supra*, pp. 233-235

Bau. *D. G.* 103 (1858:306)

Lam. *Indiff.* 6 (Forgues 1:140)

Celălalt aspect al acestei probleme în teologia protestantă era doctrina îndreptăţirii prin credinţă. În învăţătura Reformei aceasta nu era doar o doctrină printre multe altele, ci cheia tuturor doctrinelor şi, prin urmare, punctul central în transformarea totală a teologiei realizată de reformatori. Şi totuşi, după cum fuseseră obligaţi să recunoască apărătorii săi în timpul Reformei, găsirea unei confirmări patristice a acestei doctrine era dificilă sau chiar imposibilă, chiar şi în scrierile lui Augustin, care se pare că putea fi citat în sprijinul altor poziţii ale Reformei cu privire la taine, har sau predestinare. Insistînd asupra recunoaşterii acestui fapt, criticii romano-catolici

Hrlss. *Enc.* 2.3.6 (1837:123)

Vezi vol. 4, pp. 160-161

Vezi vol. 4, pp. 195; 217-218

Vezi vol. 4, pp. 152-154
Döll. *Ref.* 3 (1846-III:195)

ai protestantismului din secolul al XIX-lea au scos în evidenţă faptul că nici măcar un conciliu nu putea fi invocat în sprijinul definiţiei îndreptăţirii – susţinută de Luther şi adepţii săi, ca şi de Calvin, împotriva doctrinelor lui Andreas Osiander – a-i acorda celui păcătos dreptatea obţinută prin ascultarea lui Hristos. Admiterea unor astfel de discontinuităţi cu tradiţia, spuneau ei, scot această doctrină din tiparul dezvoltării autentice.

Pi. IX. *Ineffab.* (*Pii IX Acta* 1-I:597-619)
Pi. XII. *Mun.* (*AAS* 42:767-770)
Bau. *Neun.* 3 (Scholder 4:318-320)
Lid. *Div.* 7 (1867:649-650)
Newm. *Dev.* 1.3.1.8 (Harrold 100)
Newm. *Dev.* 2.5.4.4 (Harrold 388-391)

În secolele al XIX-lea şi XX, cea mai flagrantă „vînzare de iluzii" li se părea totuşi criticilor protestanţi şi ortodocşi răsăriteni că se petrece în interiorul romano-catolicismului însuşi, bastionul tradiţionalismului, cel puţin în Apus, prin promulgarea de către papa Pius al IX-lea, în 1854, a dogmei „noi" a imaculatei concepţii a Mariei şi apoi de către papa Pius al XII-lea, în 1950, a ridicării ei cu trupul la ceruri. Istoria anterioară a imaculatei concepţii făcuse dogmatizarea ei, în cele din urmă, inteligibilă, poate chiar inevitabilă, în special prin adăugarea teoriei suveranităţii papale, în virtutea căreia papa avea chiar puterea de a crea dogme „noi". Cît despre presupusa „corespondenţă", susţinută de apărătorii dogmei papale, dintre dogma imaculatei concepţii şi consubstanţialitatea niceeană, cele două trebuiau, potrivit criticilor dogmei mariane, să fie considerate complet diferite. Nu doar imaculata concepţie era o învăţătură acceptată numai de o parte a creştinătăţii divizate, în timp ce *homoousios* era un subiect al consensului ecumenic, ci *homoousios* era un mod de afirmare a „unui adevăr considerat a fi de o importanţă vitală şi primordială de la început". Astfel, Părinţii Conciliului de la Niceea „explicau un adevăr vechi, nu revelau adevăruri necunoscute pînă atunci", în timp ce, dimpotrivă, imaculata concepţie era o adăugare nejustificată la crez. În explicaţia „anticipării viitorului ei" ca un criteriu al dezvoltării corecte a doctrinei, Newman recunoştea de bunăvoie că „prerogativele speciale" atribuite Mariei, inclusiv imaculata ei concepţie, „nu au fost complet recunoscute în ritualul catolic decît foarte tîrziu", dar a insistat că „nu erau ceva nou în Biserică sau străin învăţătorilor săi din vechime". De aceea, ele „se dezvoltaseră", în sensul dat de el cuvîntului.

Andrts. *Symb.* con. (Regopoulos 409)
Hrth. *Herm.* 1Tim. 3,2 (1882:88-89)

După cum demonstrau reacţiile sale la proclamarea imaculatei concepţii din 1854, ortodoxia răsăriteană, definindu-şi esenţa ca „autenticitate în libertate", inclusiv libertatea de a depăşi regulile şi practicile epocii apostolice, avea o poziţie deosebită în privinţa întregii

Inoc. *Bog. oblič.* 22-27 (1859-I:77-90)

Ioan D. *Hom.* 9 (*PG* 96:721)

Amvr. *Nov. Sobr.* 3.5 (1810-III:48)

Vezi *supra*, p. 86

Inoc. *Bog. oblič.* 123 (1859-II:137)

Mntl. *Ans.* 8 (Lecoffre 8:401)

problematici a dezvoltării doctrinei. Spre deosebire de protestantism, nu a reacţionat negativ la poziţia înaltă acordată Fecioarei de către dogmă; ea fusese cinstită ca „preasfînta (πανάγια) Născătoare de Dumnezeu şi pururea fecioară Maria" mai consecvent şi de mai mult timp în Răsărit decît în Apus şi încă era salutată aici ca „slăvită şi prea binecuvîntată". Neaderînd atît de neechivoc la doctrina augustiniană distinctă a păcatului originar, Răsăritul nu avea aceeaşi obligaţie de a demonstra de ce Maria este o „excepţie" de la această regulă universală. Mai presus de toate, a obiectat faţă de imaculata concepţie pe baza faptului că ea nu se regăsea în tradiţie, ci se dezvoltase mai tîrziu, ca şi termenul occidental *Filioque*, pe care teologii romano-catolici continuau să-l aprecieze pentru profunzimea sa.

Vezi vol. 2, pp. 144-160
Hrth. *Thrsk.* 2.2 (1895:57-58); Ier. Niž. *Uč.* P (1864:301-303)

Marc. *Inst.* 25.12.1 (Tomassini 4:346)

Dyob. *Ioan Dam.* 1 (1903:3)

În mod ironic, unul dintre cele mai impresionante cazuri de dezvoltare a doctrinei în toată istoria bisericească fusese apărarea bizantină a icoanelor ca răspuns la atacurile iconoclasmului. Teologii din Grecia şi din Rusia au continuat să repete această apologie, iar eruditii occidentali să reflecte argumentarea ei, explicînd că, întrucît convertiţii din primele secole ale Bisericii proveniseră fie din iudaism (care interzice reprezentările), fie din păgînism (care face din imagini idoli), ar fi fost imprudent pentru Biserică să facă icoane care să fie cinstite de credincioşi. Trebuia să se aştepte, pentru aceasta, dezvoltarea ulterioară a cultului creştin, ca şi o dezvoltare mai profundă a dogmei creştine a întrupării, care să ofere justificarea doctrinală a cultului icoanelor. În schimb, un studiu grecesc al lui Ioan Damaschinul, de la sfîrşitul acestei perioade, fusese obligat să ia în calcul în ce sens, dacă a fost în vreunul, fusese el responsabil de o „inovaţie".

Bau. *Vers.* int. (1838:15-16)

Analizarea diferitelor doctrine şi a diverselor forme pe care le luaseră pe parcursul dezvoltării lor a condus la discutarea problemei modului de împărţire a istoriei creştine în perioade. Un exemplu extrem era o periodizare luterană germană a istoriei doctrinei răscumpărării, publicată în 1838, care marca trei etape principale: de la Noul Testament la Reformă (1 500 de ani), de la Reformă pînă la începutul secolului al XIX-lea (trei secole) şi de la începutul secolului al XIX-lea pînă în prezent (trei decenii). Exista un sentiment generalizat că „fiecare perioadă a Bisericii şi a teologiei are de rezolvat problemele ei şi fiecare doctrină... are epoca sa clasică în care ajunge mai întîi să fie înţeleasă pe deplin şi apropriată de conştiinţa

Schf. *Prin. Prot.* 2.6 (*Merc.* 1:219-220)

Schf. *Prin. Prot.* 1.2 (*Merc.* 1:78)

Hrbn. *Crk.* 5 (1861:84-85)

Klfth. *D. G.* 37 (1839:98-99)

lumii creştine": în primele trei secole, Treimea; în epoca lui Augustin, harul şi păcatul; în Evul Mediu, tainele; în timpul Reformei, „expunerea completă a soteriologiei, ca fiind sensul subiectiv al lucrării de mîntuire"; în perioada ortodoxiei protestante, inspiraţia Scripturii. Iar acum, venise rîndul ecleziologiei, care fusese mult timp mărul discordiei. Diferiţi teologi protestanţi credeau „că perioada dezvoltării dogmatice care începe acum, în vremurile noastre, va avea rolul său special în doctrina Bisericii". În toate cultele, mulţi moştenitori ai secolului al XIX-lea vor ajunge să creadă că acest „rol special" îi revenea secolului XX, pe care, din acest motiv, unii dintre ei ajunseseră să-l numească „epoca Bisericii".

6 Sobornicitatea Trupului lui Hristos

Odată cu începutul secolului XX, fiecare dintre Bisericile mari ale creştinătăţii divizate a fost obligată, din motive proprii, să abordeze din nou doctrina despre Biserică – locul ei în planul lui Hristos, mesajul său esenţial, natura şi identitatea ei, semnele continuităţii, autoritatea şi structura, răspunsul la îndoita misiune de a se păstra „fără de pată din partea lumii" şi în acelaşi timp de a fi „sarea pămîntului" şi în primul rînd unitatea sa autentică în ciuda divizărilor istorice şi dincolo de ele. Către începutul ultimului deceniu al secolului XX, nu doar fiecare Biserică în parte, ci şi toate la un loc (sau cel puţin într-un anumit sens la un loc) se angajaseră să demonstreze cu o forţă fără precedent „viziunea... unei Biserici cu adevărat catolice, credincioasă întregului adevăr şi adunîndu-i în comuniunea sa pe toţi cei care «mărturisesc şi se numesc creştini»", avînd totuşi o „diversitate a vieţii şi evlaviei bisericeşti".

Schf. *Prin. Prot.* 1.2 (*Merc.* 1:79)

Iac. 1,27; Mt. 5,13

Doc. Un. Cr. 1 (Bell 1:3)

Ecumenicitatea era elementul nou şi măreţ din istoria Bisericii şi, prin aceasta, şi din istoria doctrinei creştine; iar doctrina Bisericii a devenit, aşa cum nu mai fusese niciodată înainte, purtătoarea întregului mesaj creştin în secolul XX şi recapitularea întregii tradiţii doctrinale din secolele anterioare. În mod special, ecleziologia secolului XX se baza pe o raportare constantă la trecutul creştin şi trebuie înţeleasă pe această bază; totuşi, era o doctrină care se orienta înspre prezent şi viitor la fel de mult ca şi spre trecut.

Pentru Bisericile importante din Răsărit şi din Apus, la începutul secolului XX, o versiune a „criteriilor continuităţii apostolice" – formulată cel mai succint de Irineu, dar, prin natura situaţiei, crezută, învăţată şi propovăduită ca doctrină comună a Bisericii Catolice – rămînea încă premisa definirii autorităţii în credinţă şi rînduială: Scripturile apostolice, tradiţia apostolică şi slujirea apostolică.

Vezi vol. 1, pp. 127-139

Delmp. *Oik.* 2.3 (1972:89)

Vezi vol. 4, pp. 242-254
Vezi vol. 4, pp. 296-307
Vezi vol. 4, pp. 198-200
Vezi vol. 4, pp. 216-217; 341
Vezi vol. 4, pp. 307-332
Vezi vol. 4, pp. 308-309
Vezi *supra*, pp. 243-245
Vezi *supra*, pp. 279-283
Vezi vol. 2, pp. 46-52
Vezi vol. 2, pp. 52-60
Vezi vol. 2, pp. 186-198
Vezi vol. 4, pp. 341-357

Doc. *Un. Cr.* 1 (Bell 1:3)

Cu destulă claritate, deşi nu fără anumite simplificări, fiecare dintre cele trei componente ale definiţiei fusese descrisă ca fiind constitutivă pentru o ramură a creştinătăţii sau alta. Astfel, aşa cum înţelegeau şi adepţii, şi duşmanii, Reforma protestantă pusese autoritatea Scripturii mai presus de cea a tradiţiei exprimate în crezuri (păstrînd totuşi mare parte a acesteia din urmă) şi de identificarea „slujirii apostolice" cu episcopatul istoric (insistînd că doar o organizare ce poate fi întemeiată de Scriptură trebuie să fie obligatorie pentru Biserică, fără a se pune însă de acord asupra sistemului de organizare care satisface acest criteriu, dacă exista vreunul). După cum se definise la Conciliul de la Trident, romano-catolicismul agrea, la rîndul său, păstrarea celor trei criterii ale continuităţii apostolice; dar chiar şi unii din interiorul său acuzaseră că adăuga autoritatea Scripturii (un conciliu romano-catolic îşi asumase, pentru prima dată în istoria creştină, fixarea pentru întreaga creştinătate a canonului Scripturii) şi autoritatea tradiţiei exprimate în crezuri (faţă de care papa, tot pentru prima dată, într-un anumit sens, afirmase prerogativa sa de a „adăuga" doctrine, proclamînd dogma imaculatei concepţii a Mariei, prerogativă consemnată de Conciliul Vatican I, prin adoptarea dogmei infailibilităţii papale) la centralizarea crescîndă a autorităţii în persoana papei. Între timp, se putea spune că ortodoxia istorică răsăriteană fixase autoritatea tradiţiei, reprezentată (dar în nici un caz epuizată) de primele şapte concilii ecumenice, ca normă a interpretării ortodoxe a Scripturii şi le negase tuturor membrilor episcopatului, chiar şi celui ce era „primul între cei egali", dreptul de a exercita autoritatea în afara acestei tradiţii. Iar Reforma radicală putea fi considerată drept cea care a suprimat, unul după altul, toate cele trei criterii.

Pe baza triplului standard al apostolicităţii formulat de Irineu, a fost lansată, la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX, una dintre cele mai disputate propuneri de reînnoire şi reunificare a Bisericii: *Patrulaterul luteran de la Lambeth*[1], afirmat pentru prima dată în 1886, oficializat de Conferinţa episcopilor anglicani de la Lambeth, din 1888, şi încorporat ulterior ca afirmaţie doctrinală centrală în „Apelul către toţi creştinii", emis de Conferinţa de la Lambeth din 1920. Pe lîngă cele trei

1. Cunoscut în teologia ecumenică sub denumirea *Lambeth Quadrilateral* (n. trad.).

criterii ale lui Irineu, a fost scos în evidență un al patrulea, care existase desigur implicit și la Irineu, cînd acceptarea tainelor botezului și Euharistiei a fost stipulată ca o condiție a unității Bisericii. Această adăugare era justificată de rolul pe care tainele îl jucaseră în istoria diviziunilor și schismei. Cartografia doctrinală și eclezială recunoștea că „diferențele cele mai importante și mai profunde dintre reformatori, romano-catolici și protestanți erau legate de instituțiile creștine, în special de taine". Adăugarea tainelor printre cerințele unității era justificată, și într-un sens pozitiv, de rolul de forță unificatoare pe care tainele au ajuns să-l aibă în secolul XX. Totuși, Biblia, crezul și structura Bisericii, precum și relațiile dintre ele încă reprezentau cheia înțelegerii pozițiilor tradițiilor Bisericilor mari față de credință și rînduială, dar și a doctrinelor lor despre taine.

Vezi vol. 1, p. 183

Vezi vol. 2, pp. 202-207; vol. 4, pp. 322-332; vezi *supra*, pp. 93-97

Brgs. *Theol. Symb.* 3 (1914:274)

La început, cînd au publicat *Patrulaterul de la Lambeth*, episcopii comunității anglicane rezumaseră doar, într-un fel, ecleziologia istorică a propriei tradiții, așa cum fusese ea clarificată în răspunsurile la disputele cauzate de Mișcarea de la Oxford. În sens strict, se poate spune că *Patrulaterul de la Lambeth* nu conține nimic în plus față de ce a fost afirmat în *Cele 39 de articole* și nu face nici o concesie concretă chestiunilor pe care au insistat anglo-catolicii, păstrînd, de exemplu, conceptul de *taină* limitat la „cele două taine instituite de Hristos însuși – botezul și Cina Domnului –, administrate prin folosirea constantă a cuvintelor de instituire ale lui Hristos și a elementelor instituite de El". Totuși, rolul *Patrulaterului de la Lambeth* ca bază a discuțiilor despre unitatea Bisericii care să implice toate taberele – protestanți, romano-catolici și ortodocși – pe parcursul secolului XX este o reflectare a rădăcinilor acestui document nu doar în gîndirea lui Irineu, ci în întreaga tradiție patristică, precum și a noii insistențe, stimulată de experiența ecumenică, asupra imperativului reunificării. Aceasta a contribuit însă la apariția multor altor întrebări teologice de care gînditorii creștini și Bisericii aveau să se preocupe de-a lungul secolului XX și ne-a oferit nouă un punct de plecare pe baza căruia să facem o selecție simplă a teologilor și doctrinelor din masa acestor întrebări existente în voluminoasa literatură de specialitate.

Vezi *supra*, p. 300

Art. XXXIX. 25 (Schaff 3:502-503)

Citînd literal din *Cele 39 de articole*, primul articol din *Patrulaterul de la Lambeth* specifica, drept premisă a reunificării Bisericii, acceptarea „Sfintei Scripturi a Vechiului

Art. XXXIX. 6 (Schaff 3:489)

şi Noului Testament, care «conţin tot ce este necesar pentru mîntuire» şi constituie regula şi standardul suprem ale credinţei". În al doilea articol identifica fundamentul confesional al reunirii Bisericilor: „Crezul apostolilor, ca simbol baptismal; Crezul niceean, ca mărturisire suficientă a credinţei creştine". Totuşi, atît din punct de vedere practic, cît şi doctrinal, cea mai controversată condiţie impusă în *Patrulaterul de la Lambeth* era ultima: „episcopatul istoric, care îşi adaptează la nivel local metodele de exercitare a slujirii în funcţie de nevoile popoarelor chemate de Dumnezeu la unitatea Bisericii Sale". În context britanic, afirmaţia se referea la ecleziologia cîtorva „Biserici libere" congregaţionale care se rupseseră de doctrina anglicană cel puţin parţial datorită chestiunii formei şi puterii episcopatului istoric şi la ecleziologia reformată a Bisericii Presbiteriene din Scoţia. Cel mai sever test, tot din punct de vedere practic şi doctrinal, a fost însă crearea, în 1947, a Bisericii din India de Sud, care a preluat *Patrulaterul de la Lambeth* în mod explicit ca bază doctrinală: „Toţi ceilalţi slujitori ai unităţii Bisericii (indiferent dacă au o organizare congregaţională, prezbiteriană sau episcopală) vor fi recunoscuţi ca slujitori ai cuvîntului şi tainelor în Biserica unită", iar „episcopatul istoric" a fost desemnat ca normă a slujirii ei continue ulterioare. În acelaşi timp, făcînd specificarea „episcopat istoric" şi explicînd că în vederea „diferitelor nevoi" din Biserică şi din istoria sa el a trebuit să fie „adaptat la nivel local", *Patrulaterul de la Lambeth* intenţionase să respingă ideea că oricărei forme particulare şi locale de „episcopat istoric" trebuia să i se acorde un statut normativ.

Doc. Un. Cr. 32 (Bell 1:106)
Doc. Un. Cr. 51 (Bell 1:182-183)
Doc. Un. Cr. 139 (Bell 2:147-148)
Vezi *supra*, pp. 279-283

La scurt timp după discuţiile iniţiale provocate de *Patrulaterul de la Lambeth*, un grup de Biserici din Statele Unite au format Conciliul Federal al Bisericilor lui Hristos din America, al cărui scop avea să fie cel „de a face cunoscută unicitatea esenţială a Bisericilor din America în Iisus Hristos, Domnul şi Mîntuitorul lor". Pentru a exprima corect această unicitate, Bisericile s-au unit în Conciliul Federal „pentru continuarea lucrării, care poate fi făcută mai bine în unitate decît în divizare". Această lucrare includea, în interiorul familiei creştine, cultivarea „comuniunii cultice şi sfătuirea reciprocă pe tema vieţii spirituale şi a lucrărilor religioase ale Bisericilor". În ciuda marilor diferenţe existente în cadrul Bisericilor Reformei în privinţa aplicării legii lui Hristos la viaţa şi societatea umane, Conciliul avea ca scop, în contextul preocupării

CFB. *Const.* pr (Sanford 512)
CFB. *Const.* 1 (Sanford 512)
CFB. *Const.* 3.3 (Sanford 513)
Vezi vol. 4, p. 254

ecumenice tot mai mari față de mîntuirea societății, „să
Vezi *infra*, pp. 334-347
asigure o influență combinată mai largă tuturor Biserici-
lor lui Hristos în toate chestiunile ce afectează situația
morală și socială a oamenilor, astfel încît să promoveze
CFB. *Const.* 3.4 (Sanford 513)
aplicarea legii lui Hristos în orice domeniu al vieții". Deși
nu au fost de acord asupra formelor de unitate necesare
pentru a exprima diferitele grade ale comuniunii creștine,
Zêz. *Hen.* int. (1965:1-26)
toate Bisericile ajungeau „să creadă că începuturile uni-
tății trebuie căutate în afirmarea neechivocă și luarea în
considerare a lucrurilor care ne fac diferiți, dar și a celor
Doc. Un. Cr. 4 (Bell 1:16)
ce ne fac să fim una". Așa cum recunoscuse doctrina creș-
tină a Bisericii în alte vremuri de diviziune și schismă,
Vezi vol. 4, p. 120
unitatea era atît un dar, cît și o datorie.

Redescoperirea teologică a doctrinei Bisericii era astfel
strîns legată de redescoperirea existențială a realității
Bisericii înseși, iar experiența a milioane de creștini din
secolul XX, din toate confesiunile, legată fie de suferința
despărțirii, fie de bucuria reunirii a contribuit la creșterea
interesului lor pentru probleme doctrinale și la nerăbdarea
lor de a descoperi modul în care aceste chestiuni de doctrină
funcționaseră cîndva în viața și învățătura Bisericilor. Așa
cum o demonstrase atenția acordată în secolele al XVIII-lea
și al XIX-lea fundamentului experiențial și implicației „ex-
Vezi *supra*, pp. 164-188
perimentale" a doctrinelor creștine, fiecare doctrină din
corpusul teologic era pasibilă de o astfel de „transpunere
afectivă" și de o reevaluare existențială. Totuși, doctrina
Bisericii, ca expresie supremă a caracterului social al
creștinismului, era sensibilă în mod unic la experiența
individuală și de grup, tot așa cum era aplicabilă la ne-
voile concrete de reformare și reînnoire, de redeșteptare
și de reunire ale creștinismului concret.

Încă din secolul al XIX-lea, unii gînditori din Răsărit și
din Apus consideraseră că ortodoxia răsăriteană era pre-
Plmr. *Russ. Ch.* 1 (1882:1-6); vezi *infra*, p. 333
gătită în chip providențial pentru vremuri ca acestea. Un
semn al influenței sale crescînde era adoptarea, aproape ca
termen tehnic, a cuvîntului rusesc *sobornost* de către teo-
logii occidentali din multe tradiții lingvistice și confesionale.
Chom. *Egl. Lat. Prot.* 6 (1872:389-400)
Termenul *sobornaja* fusese – dacă nu, așa cum pretinsese
Aleksei Homiakov, în uz încă din timpul lui Chiril și Metodiu,
Vezi vol. 2, p. 178
„apostolii slavilor", cel puțin începînd din secolul al XI-lea –
echivalentul Vechii Biserici Slave al termenului *catolic* din
Vezi vol. 2, pp. 52-60
Crezul niceean; folosirea denumirii „sobor" pentru conci-
liile bisericești cărora ortodoxia răsăriteană le-a conferit
autoritate în Biserică a contribuit la transformarea aces-
Krtšv. *Sob.* 3 (1932:41-71); Lōl. *Symb.* 2 (1958:13)
tui cuvînt într-un mod de a distinge ecleziologia răsăriteană

atît de „monarhia papală" a romano-catolicismului, cît şi de *sola Scriptura* protestantismului. În acest sens, *sobornost* a intrat în vocabularul şi în universul gîndirii occidentale la fel cum, din motive ce ţin de schimbările culturale şi politice din epoca modernă, creştinătatea occidentală, fie ea romano-catolică, anglicană sau protestantă, a redescoperit, pe tot parcursul secolului XX, Răsăritul creştin, slavon şi grecesc sau din Orientul Apropiat, în interiorul căruia mare parte din secolul al XIX-lea fusese o perioadă de intensă reînnoire ecleziologică.

Doc. Un. Cr. 1.17-23 (Bell 1:9-10)

Reînnoirea ecleziologiei

Doctrina Bisericii fusese o parte a mărturisirii creştine încă din primele veacuri. Crezul apostolic conţinea menţiunea „sfînta Biserică", extinsă ulterior la „sfînta Biserică Catolică", iar expunerile timpurii ale acestui crez explicau că faptul de a crede în existenţa „sfintei Biserici una" şi credinţa în Dumnezeu ca Treime erau componente esenţiale a ceea ce credincioşii erau obligaţi să afirme. Deşi expresia nu făcea parte din crezul adoptat la Conciliul de la Niceea, textul liturgic şi confesional care a ajuns să fie cunoscut sub numele Crezul niceean, în formularea sa finală greacă şi latină, includea „una, sfîntă, catolică şi apostolică Biserică", imediat după mărturisirea doctrinei despre Duhul Sfînt; în acest sens, existase mereu o ecleziologie, iar cele patru semne ale Bisericii aveau să servească în mod repetat ca manieră de organizare sistematică doctrinei Bisericii despre sine.

Vezi vol. 1, pp. 173-175
Symb. Apost. (Schaff 2:45)
Rufin. *Symb.* 37 (*CCSL* 20:171-172)
Vezi vol. 1, p. 211
Symb. Nic.-C. P. (Schaff 2:58-59)

Hristologia ocupase însă centrul atenţiei Bisericii şi a teologilor săi în fiecare secol, dar ecleziologia a avut un parcurs descris drept cel mult episodic. Probleme ca botezarea de către eretici şi autoritatea episcopilor o făcuseră o temă de dezbatere între Roma şi Cartagina în secolul al III-lea şi un set distinct de chestiuni ecleziologice, dar legat de această temă captaseră atenţia din nou în secolul al V-lea – ambele mai ales în Occidentul latin. Se poate spune că ecleziologia, de data aceasta în forma autorităţii patriarhale relative, fusese principalul motiv de dezbinare în schisma dintre Occidentul latin şi Orientul grecesc. Totuşi, abia de la schisma din interiorul Bisericii occidentale, în Evul Mediu tîrziu şi mai ales în timpul Reformei protestante, Biserica, în calitate de doctrină, a devenit subiectul preocupărilor teologice explicite şi apoi

Vezi vol. 4, pp. 113-222
Vezi vol. 1, pp. 239-288; vol. 2, pp. 66-117; vol. 3, pp. 134-183; vol. 4, pp. 200-203, 374-384; vezi *supra*, pp. 229-236
Vezi vol. 1, pp. 176-178
Vezi vol. 1, pp. 317-322
Phds. *Pent.* epil. (1969-II:256)
Vezi vol. 2, pp. 186-198
Vezi vol. 4, pp. 118-170
Vezi vol. 4, pp. 296-307

Vezi vol. 4, pp. 119-120
Vezi vol. 4, pp. 220-221; 255; 321-332; 341-349
Vezi vol. 4, pp. 361-374
Vezi *supra*, pp. 64-75

al formulărilor teologice. În afară de repetarea problematicilor Refomei, secolul al XVII-lea împinsese ecleziologia o dată în plus la periferie şi nici chiar discuţiile aprinse despre natura Bisericii şi sfinţenia sa, ocazionate pe căi diferite, dar înrudite de către jansenism, puritanism şi pietism, nu reuşiseră să provoace o reconsiderare fundamentală a ecleziologiei în întregul creştinism.

Wellek (1963) 128-221
Lovejoy (1948) 228-253
Vezi *supra*, pp. 307-308
Vezi *supra*, pp. 301-306

Această reconsiderare începuse să-şi intre în drepturi abia în secolul al XIX-lea. Slavofilii şi Soloviev în Rusia ortodoxă, Möhler şi Şcoala de la Tübingen în romano-catolicismul german, Wilhelm Loehe şi reînnoirea liturgică în luteranismul german, Grundtvig şi mişcarea bisericească din luteranismul danez, Newman şi Mişcarea de la Oxford din Biserica Angliei, teologia lui Schaff şi a lui Mercersburg din Biserica Reformată din America – aceştia, precum şi alţi teologi şi alte mişcări teologice din secolul al XIX-lea, majoritatea, însă nu în totalitate influenţîndu-se reciproc, dar suferind şi influenţa surselor comune din spiritul literar şi filozofic al vremii (identificabil încă, în ciuda criticilor aduse termenului, cu „Romantismul"), au redeşteptat interesul faţă de ecleziologie în cele mai multe sau chiar în toate Bisericile şi i-au determinat pe numeroşi participanţi la aceste diferite mişcări să prevadă că, aşa cum perioadele anterioare din istoria Bisericii îşi găsiseră vocaţiile teologice distincte în doctrina Treimii sau în cea a îndreptăţirii prin credinţă, doctrina despre Biserică avea să devină laitmotivul acestei epoci. Totuşi, a revenit secolului XX, mult mai mult decît celui anterior, sarcina de a îndeplini profeţia, de vreme ce dezvoltări ale doctrinei care au început în secolul al XIX-lea – inclusiv însuşi conceptul de *dezvoltare a doctrinei* – atingeau acum în sfîrşit maturitatea ecleziologică.

Plot. *Rask.* 2 (1902:47-50)
Vezi *supra*, pp. 174-188
Aug. *Soliloq.* 1.2.7 (*PL* 32:872)
Vezi *supra*, pp. 253-255
Nieb. *Ch. Min.* 1.3 (1956:17-27)

Ca întotdeauna, doctrina despre Biserică era sensibilă în mod special la interpretarea fundamentală a relaţiei dintre dimensiunile individuală şi de grup ale vieţii umane. Individualismul secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea modelase înţelegerea credinţei şi a experienţei creştine ca fenomen bazat pe relaţia dintre „Dumnezeu şi suflet, suflet şi Dumnezeu" – şi fusese, la rîndul său, modelat de ea. Acum, conştientizarea din ce în ce mai profundă în cultura modernă a faptului că indivizii nu sînt niciodată izolaţi unul de altul, ci fac parte întotdeauna din diverse comunităţi îşi găsea sprijin în recunoaşterea crescîndă a caracterului specific social al învăţăturii şi vieţii creştine. Cea dintîi – şi totuşi cea mai influentă – istorie a învăţăturilor sociale

creștine, cea a lui Ernst Troeltsch, publicată prima dată în 1912, exprima această recunoaștere în studiul „ideii intrinsec sociologice a creștinismului și a structurii și organizării acestuia", care conținuse mereu „un ideal al teoriei universale fundamentale a relațiilor dintre oameni în general, care se extind cu mult dincolo de hotarele actualei comunități religioase sau ale Bisericii". Această sarcină de a aplica Bisericii și istoriei ei cunoștințele și metodele științelor sociale, ca parte a reînnoirii ecleziologiei, căuta să facă pentru doctrina despre Biserică ceea ce filozofia și filologia fuseseră mult timp chemate să facă pentru alte aspecte doctrinale. Cînd au fost aplicate, de exemplu, cercetării problemei istorice complexe a originilor diviziunilor confesionale și denominaționale, aceste cunoștințe și metode au clarificat patologia schismei în moduri care au afectat în mod semnificativ interpretarea teologică a naturii Bisericii și a sensului unității ei.

Trlsch. *Soz.* int. 4 (Baron 1:14)

Found. 7 (1913:348-350)

Vezi vol. 3, pp. 123-133, 305-314; vol. 4, pp. 335-341; vezi *supra*, pp. 136-138

Vezi *infra*, pp. 326-327

Doc. Un. Cr. 284.18 (Bell 4:237)

Amenințările externe la adresa Bisericii și a mărturisirii creștine, pe parcursul secolului XX, au presupus răspunsuri în care ecleziologia a avut în mod necesar un loc central. În Germania, *Tezele de la Düsseldorf*, din 1933, se deschideau cu un preambul: „Providența lui Dumnezeu ne-a condus spre momentul în care sîntem obligați să ne întrebăm din nou: «Ce este Biserica Evanghelică?» (*Was heisst evangelische Kirche ?*)". Iar prima teză declara: „Sfînta Biserică creștină, al cărei unic Cap este Hristos, s-a născut din cuvîntul lui Dumnezeu; întru acesta rămîne și nu pleacă urechea la nici o voce străină". La scurt timp, în anii următori, susținerea independenței Bisericii față de „orice voce străină" și a dependenței ei doar față de cuvîntul lui Dumnezeu a devenit mesajul primului din cele două sinoade teologice protestante germane, ținut la Barmen. Avînd cinci teme de dezbatere – „Biserica în ziua de azi", „Biserica sub Sfînta Scriptură", „Biserica în lume", „Mesajul Bisericii" și „Structura (*Gestalt*) Bisericii" –, un sinod reformat își afirma, în *(Prima) Declarație de la Barmen*, opoziția față de „greșeala distrugătoare, veche de un secol, din Biserica Evanghelică", care acum „devenise matură și vizibilă": ideea că, „alături de revelația lui Dumnezeu, harul lui Dumnezeu și slava Lui, ar trebui ca asupra mesajului și formei Bisericii, adică asupra căii temporale spre mîntuirea veșnică, să decidă și autonomia legitimă a omului". Capitularea în fața acestei greșeli ar însemna distrugerea Bisericii Evanghelice. Pentru că, în lumina moștenirii Reformei, Biserica trebuia definită ca

Duss. Th. pr. (Niesel 327)

Düss. Th. 1 (Niesel 327)

Erkl. Bek. 1.1 (Niesel 329)

Vezi vol. 4, pp. 220-221; 255; 321-332; 341-349

„realitatea structurată vizibil și temporal a comunității care a fost chemată, adunată, susținută, mîngîiată și condusă de Domnul însuși prin slujirea propovăduirii, dar și realitatea structurată vizibil și temporal a unității acestor

Erkl. Bek. 5.1 (Niesel 332)

comunități". Fiind o astfel de comunitate, Biserica este universală, depășind toate diferențele de rasă, status și

Erkl. Bek. 5.3 (Niesel 332)

cultură.

În *(A doua) Declarație de la Bramen* aceste accente au devenit și mai vizibile. A treia teză a sa definea Biserica drept „comunitatea fraților, în care Iisus Hristos lucrează prin Duhul Sfînt în prezent, prin cuvînt și taină", fără ca

Theol. Erkl. 3 (Niesel 335-336)

Biserica să depindă de alte puteri sau autorități, fie ele „spirituale" sau „lumești". Definind Biserica în felul acesta, *Declarația de la Bramen* epuiza implicațiile necesare din cuvintele de la început, care aveau să fie reproduse în anii

Brth. *Krch.* 4 (*TheolEx* 27:20)

ce au urmat: „Iisus Hristos, așa cum ne este prezentat de Sfînta Scriptură, e Cuvîntul unic al lui Dumnezeu, pe care îl ascultăm și căruia, în viață și dincolo de ea, trebuie

Theol. Erkl. 1 (Niesel 335)

să-i acordăm încredere și ascultare". Pe lîngă polemica sa explicită împotriva politizării predicii și învățăturii Bisericii sub regimul nazist, prima teză a *Declarației* era și un protest împotriva tendinței, dominantă în mare parte din

Vezi *supra*, pp. 259-260

interpretările Evangheliilor, în secolul al XIX-lea, de a

Vezi *infra*, pp. 342-343

distinge radical între Iisus și Biserică și chiar de a afirma că „Iisusul istoric" nu intenționase să întemeieze o Biserică, ci proclamase și așteptase împărăția lui Dumnezeu.

Vezi *infra*, pp. 323-324

„Din ce în ce mai mult, după moartea lui Iisus, predicarea despre împărăție, orice gînd la împărăție au început să dispară", spusese un modernist romano-catolic, „iar Bise-

Hüg. *Ess.* 1.5 (1949-I:127)

rica a luat locul împărăției". În criza ecleziologică din anii '30, o astfel de dihotomie devenea inacceptabilă.

Înseși metodele analizei literare și ale cercetării istorice, care fuseseră inspirate de „căutarea Iisusului isto-

Vezi *supra*, pp. 136-147

ric", conduseseră în schimb la recunoașterea faptului că Evangheliile – de fapt toate cărțile Noului Testament – trebuie citite ca documente ale Bisericii, nu doar scrise pentru ea, ci în sens real scrise de ea. Aceasta scrisese Noul Testament și existase înainte de a fi un Nou Testament. Extrăgînd o „teologie" din fiecare pasaj, prin urmare, pen-

Bltmn. *Th. N. T.* epil. (1953:577-581)

tru o înțelegere corectă a textului trebuia ca viața și situația comunităților creștine primare să servească drept context. Disputele istorice ale epocii Reformei pe tema relației

Vezi vol. 4, pp. 296-307

dintre Scriptură și tradiție au suferit o schimbare de polaritate cînd atenția s-a concentrat asupra tradiției care precedase Noul Testament din punct de vedere cronologic,

Bltmn. *Th. N. T.* 3.2.54 (1953:464-473)
Vezi *supra*, pp. 203-212

probabil şi logic, tradiţia avea o anterioritate de necontestat. O exegeză care căuta să opună experienţa religioasă personală a individului realităţii colective a Bisericii – considerată de unii exponenţi şi de mulţi critici a fi ceea ce voiau să spună principiul Reformei referitor la dreptul interpretării private a Scripturii şi insistenţa pietistă asupra experienţei particulare – s-a izbit de această anterioritate. Chiar şi apostolul Pavel recunoscuse autoritatea „comunităţilor primare" (*Urgemeinde*) din Ierusalim.

Smdt. *TWNT* (Kittel 3:538)

Deşi aceasta implica în mod necesar că Biserica creştină este mai veche decît Noul Testament nu însemna că ea e mai veche decît Biblia. Cînd Noul Testament folosea singularul sau pluralul cuvîntului grecesc „γραφή" („Scriptură") şi în pasajele citate în sprijinul doctrinei inspiraţiei biblice – şi mai ales în ele –, se referea la Scriptura lui Israel, pe care creştinii o numeau „Vechiul Testament". Pe parcursul secolului XX – în ciuda părerii unui erudit renumit conform căreia „păstrarea Vechiului Testament în protestantism ca autoritate canonică după secolul al XIX-lea este consecinţa paraliziei religiei şi a Bisericii" – înţelegerea creştină a viziunii proprii asupra relaţiei dintre Biserică şi Scriptură avea un motiv special să conştientizeze din nou continuităţile profunde „dintre vechiul şi noul Israel". Cercetarea istoriei fariseilor mai întîi de către erudiţi evrei, apoi de către cei creştini a demonstrat că tratarea tendenţioasă a fariseilor în Evanghelii „prezenta o înţelegere a relaţiei dintre Iisus şi iudaismul din vremea Sa care în mod indubitabil nu corespunde realităţilor istorice". Pe măsură ce studiul istoric al iudaismului „a investigat în profunzime lumea apocalipticului" şi a descoperit „contacte" mai frecvente între Noul Testament, pe de o parte, şi credinţa şi experienţa iudaismului, pe de altă parte, chiar în perioada în care apărea creştinismul, chestiunea problematică a elementelor apocaliptice în predica lui Iisus despre împărăţie devenea, dacă nu mai puţin problematică pentru credincioşii creştini, cel puţin mai clară, mai ales cînd au ajuns să fie convinşi că trăiau ei înşişi în vremuri apocaliptice. Atenţia fără precedent acordată de studiul biblic din secolul XX vocabularului limbii greceşti a Noului Testament a urmărit liniile dezvoltării în sens invers, de la Noul Testament nu doar la utilizarea în greaca clasică şi elenistică a unor termeni cruciali precum *cuvînt* („λόγος") şi *conştiinţă* („συνείδησις"), pentru a menţiona doar două exemple cunoscute dintre multe altele, ci şi la rădăcinile acestor concepte şi în comunitatea iudaică. Mai

In. 5,39; In. 10,35; 2Tim. 3,16
Schrnk. *TWNT* (Kittel 1:750-754)
Harn. *Marc.* 10 (1924:217)
Doc. Un. Cr. 279 (Bell 4:211)
Wsz. *TWNT* (Kittel 9:37)
Stffr. *Th. N. T.* 1 (1947:5)
Vezi *supra*, pp. 259-260
Söd. *Chr. Fell.* 4 (1923:141)
Prksch. *TWNT* (Kittel 4:89-100); Mrr. *TWNT* (Kittel 7:906-912)

presus de toate, reflecția teologică creștină privind implicațiile istoriei iudaice asupra mesajului creștin includea recunoașterea faptului că atît pentru iudaism, cît și pentru creștinism obiectul acțiunii mîntuitoare și judecătoare a lui Dumnezeu nu îl constituia doar individul, ci în primul rînd comunitatea și că, de aceea, viziunea relației dintre Israel și Biserică din cea mai profundă discuție pe această temă din Noul Testament se încheiase cu afirmarea speranței că „întregul Israel se va mîntui”.

Tlch. *Syst. Theol.* 5.1 (1967-III:308-313); Nbr. *Ch. Lt.* 2 (1944:42-85)

Vezi vol. 1, p. 46

Rom. 11,26

Un interes special, mai ales pentru apărătorii revizuirilor din ecleziologia romano-catolică, prezentau Bisericile răsăritene care păstraseră într-o măsură considerabilă liturghia și teologia răsăritene, chiar și în probleme cum ar fi epicleza euharistică, menținînd în același timp (sau stabilind) legături cu Scaunul de la Roma. Deși formularea principiului că „regula rugăciunii ar trebui să stabilească regula credinței” fusese mai mult latină decît greacă, istoricii, teologii și oamenii Bisericii s-au alăturat viziunii potrivit căreia în primul rînd liturghia și icoanele din Bisericile răsăritene întruchipează acest principiu. Fiind o a treia cale, depășind antiteza ce fusese instituită în timpul Reformei, ecleziologia ortodoxă răsăriteană părea că prezintă o viziune a Bisericii care prețuia tradiția proprie așa cum nici romano-catolicismul nu o făcea, fără să identifice totuși aceste tradiții cu o instituție autoritară și juridică. Cînd s-au confruntat cu o asemenea ecleziologie, interpreții doctrinei occidentale fuseseră obligați să-și analizeze propriile formulări istorice și să reexamineze sensul mai profund al Bisericii cu care operau aici.

Slp. *Thj.* 7 (Choma 6:302-309); vezi vol. 2, pp. 302-303

Slp. *Ep.* 28.v.1963 (Choma 12:68-70)

Vezi vol. 1, p. 347

Blgkv. *Prav.* (1985:277-387); Flrv. *Bib. Ch.* 5 (Nordland 1:83-85)

Flrv. *Bib. Ch.* 6 (Nordland 1:93-103)

Plmr. *Russ. Ch.* 84 (1882:395-396)

Această reexaminare i-a determinat pe mulți dintre analiștii Reformei din secolul XX să sublinieze din nou caracterul său eclezial. Karl Holl, care nu a fost de acord cu multe dintre concluziile lui Ernst Troeltsch, afirma: „Conceptul de *Biserică* pe care Luther îl opune ierarhiei romane... nu a apărut ca urmare a vreunei opoziții, ci pur și simplu ca o consecință a ideilor lui spirituale”. Un interpret marcant al lui Calvin l-a descris ca „neavînd înțelegere pentru vreun fel de evlavie singuratică ce se detașează de schimbul activ de valori spirituale” în Biserică, de vreme ce, în cuvintele lui Calvin, „nu există nici o cale de intrare în lume dacă [Biserica] nu ne ia în pîntece și nu ne dă naștere”. Iar *Învățăturile sociale* ale lui Troeltsch stimulau acordarea unei atenții mai mari „numărului imens de grupulețe” ale epocii Reformei „al căror principal ideal era formarea unor comunități ale celor cu adevărat «convertiți», pe baza

Hll. *Luth.* 4 (*Ges. Auf. KG.* 1:289)

McNeill (1954) 214-215

Calv. *Inst.* (1551) 4.1.4 (Barth-Niesel 5:7)

[Trlsch. *Soz.* 3.4 (Baron 1:811-812)] apartenenței voluntare", prin urmare centralității eclezio-logiei și în doctrinele Reformei radicale.

Principiul istoric potrivit căruia „regula rugăciunii ar trebui să determine regula credinței" a depășit, în influența sa asupra reînnoirii ecleziologiei, în secolul XX, relațiile dintre Răsărit și Apus. Toată creștinătatea trecea [Hll. *Wst.* 10 (*Ges. Auf. KG.* 3:220-233)] printr-o perioadă de concentrare asupra locului central al cultului în viață și doctrină, ce conducea nu doar la exploatarea „modurilor de închinare" ca instrumente interpretative ecumenice, pe lîngă doctrină sau în locul său, pentru a înțelege caracterul distinct al diferitelor Biserici și a descoperi căi de convergență între ele, ci și la rede- [CUB. *Mod. ven.* 2 (Edwall 20)] finirea fundamentală a Bisericii ca o comunitate închinătoare, în esența sa. În cadrul romano-catolicismului din secolul XX, corifeii ecleziologiei au insistat pe precedentul Bisericii primare pentru a confirma „armonia spiritului existentă între liturghie și cîntare" și „acțiunea sacri- [Mchl. *Lit.* 16 (1938:329-330)] ficială comună a preotului și credincioșilor" și au pro- [Adm. *Kath.* 10 (1949:206-208)] testat împotriva unei definiții externe excesive a Bisericii. Conciliul Vatican II s-a alăturat acestei accentuări noi și totuși vechi cînd a afirmat legat de liturghia Bisericii că „nici o altă acțiune a Bisericii nu poate egala pretenția sa de eficacitate sau intensitatea acestei eficacități" (*cuius efficacitatem eodem titulo eodemque gradu nulla alia actio ecclesiae adaequat*); prin urmare, conciliul a identificat liturghia ca fiind în mod unic „culmea către care este [CVat. (1962-1965) 3. *Sacr. Conc.* 1.7; 1.10 (Alberigo-Jedin 822; 823)] îndreptată activitatea Bisericii și, în același timp, sursa întregii puteri".

Deși statutul înalt al cultului în definiția ecleziologiei nu fusese conceput în nici un sens cu intenția de a diminua rolul papalității în romano-catolicism, nici al predicii și evanghelizării din protestantism, ca modalități de identificare a naturii și scopului Bisericii, a subliniat că vina pentru aceasta aparținea ecleziologiilor polemice din manualele de simbolistică comparată publicate de diferite confesiuni. Trebuia „ca principala preocupare a reînnoirii liturgice din zilele noastre să fie recuperarea expresiei obiective a credinței și închinării comune, în slujba al [Brlth. *Euch.* con. (1930:278)] cărei nume înseamnă «A aduce mulțumire»", Euharistia. Din această reînnoire liturgică și din reflecția doctrinală pe tema ei, toate Bisericile au ajuns la „o înțelegere accentuată a faptului că nu trebuie să se perceapă cultul ca o adunare a creștinilor evlavioși, ci ca o acțiune comună a [CUB. *Mod. ven.* 2 (Edwall 20)] Bisericii în directă legătură cu Domnul".

Vezi vol. 1, p. 173-187
Symb. Apost. (Schaff 2:45)
Vezi vol. 3, pp. 200-210
Vezi vol. 3, pp. 235-236; vol. 4, pp. 291, 326, 337
Ef. 5,31-32 (Vulg.)
Pi. XI. *Cast. con.* (*AAS* 22:552-554)
Hll. *Ost.* 7 (*Ges. Auf. KG.* 2:121-122)
Symb. Apost. (Schaff 2:45)

Un alt indicator al schimbării era reinterpretarea, în cadrul diverselor denominaţiuni şi confesiuni, precum şi între ele, a doctrinei tainelor, a cărei relaţie cu doctrina despre Biserică fusese întotdeauna strînsă, dar complicată. Alăturarea celor două expresii din Crezul apostolic, „sfînta Biserică Catolică, comuniunea sfinţilor", oferise adesea ocazia de a lua în considerare această relaţie. În secolul XX aproape toate reconsiderările doctrinei sacramentale au implicat o nouă perspectivă asupra locului ei în cadrul doctrinei despre Biserică. De exemplu, potrivit istoriei şi principalului (uneori singurului) text folosit în sprijinul său, era de aşteptat ca argumentul cel mai important al apărării includerii căsătoriei printre cele şapte taine să fie semnificaţia sa eclezіologică, în calitate de reprezentare tipologică a relaţiei dintre Hristos şi Biserică. În mod similar, „dacă există ceva sigur din punct de vedere istoric" în Biserica primară, aceasta era centralitatea botezului în cuvintele Crezului apostolic despre „iertarea păcatelor".

Brth. *Tf.* 4 (1943:36)
Vezi vol. 4, pp. 345-347
Trlsch. *Soz.* 3.4 (Baron 1:797-848)
Brth. *Tf.* 4 (1943:39)
Vezi vol. 4, pp. 212-222; 296-307
Schl. *Chr. Gl.* 138 (Redeker 2:335-340)
Jrms. *Kndtf.* (1958:26)

În timp ce controversa de mare răsunet iniţiată de critica la adresa cercetării lui Karl Barth pe tema legitimităţii botezului copiilor ca practică „imposibil de apărat fără artificii şi sofisme exegetice şi factuale" a abordat în mod necesar problemele care fuseseră parte a discuţiei iniţiate din vremea disputelor anabaptiste din secolul al XVI-lea, contextul reexaminării din secolul XX – şi, în mod semnificativ, al reinterpretării în secolul XX a acestor dispute din secolul al XVI-lea – era asigurat în primul rînd de doctrina despre Biserică. Opoziţia faţă de practica tradiţională a fost determinată de argumentul că ea se bazează pe apărarea „Bisericii Evanghelice în creştinismul din vremea lui Constantin" (*corpus Christianum*), de care, cel puţin în principiu, se detaşaseră toţi reformatorii protestanţi. Teologii protestanţi criticaseră îndelung orice înţelegere a botezului copiilor ca acţiune pe jumătate magică, acceptată de Biserica instituţională, prin care, fără a accepta responsabilitatea calităţii de membru al Bisericii, se aştepta ca atît părinţii, cît şi copiii să se împărtăşească din mijloacele harului. Unele replici la adresa lui Barth, de asemenea, recunoşteau că, „dacă dorim să înţelegem corect textele biblice, trebuie să ne rupem radical de gîndirea individualistă modernă". Biserica era mediul în care copiii botezaţi trebuiau să dobîndească o responsabilitate matură; cei care se opuneau botezului copiilor erau acuzaţi că fac din responsabilitate o premisă mai degrabă decît o consecinţă a acţiunii Bisericii.

Vezi vol. 3, pp. 210-228
Brlth. *Euch.* (1930)
Vezi vol. 2, pp. 204-206; vezi *supra*, pp. 95-96
Vezi vol. 1, pp. 164-165
Vezi vol. 1, pp. 183-187
Vezi vol. 3, pp. 210-228
Vezi vol. 4, pp. 219-220; 231-232; 239-240
Vezi vol. 4, pp. 200-203
Vezi vol. 4, pp. 329-330
Luth. *Serm. Sacr.* 4 (*WA* 2:743)
Brlth. *Euch.* 4.3 (1930:143-144)

Totuşi, o dată în plus, „credinţa şi practica euharistice", în formularea unui important studiu, au fost cele care nu doar au dus greul doctrinei sacramentale pentru toate celelalte taine (indiferent de cît de multe se spunea că sînt), ci au adus clarificări în discuţia despre natura Bisericii. Pe lîngă controversele dintre Roma şi Bizanţ pe tema folosirii pîinii nedospite („azime"), mare parte din discuţia doctrinală despre Euharistie s-a axat pe problemele diferite, deşi legate între ele, a semnificaţiei ei sacramentale şi a prezenţei reale, doctrina celei din urmă rezultînd cel puţin într-o anumită măsură din reflecţia pe tema primeia, din Evul Mediu occidental. Ambele chestiuni figuraseră în prim-planul conflictelor din epoca Refomei. Reformatorii protestanţi au atacat la unison interpretarea liturghiei ca fiind, în orice sens, o jertfă de împăcare, dar s-au deosebit unii de alţii în privinţa continuării acceptării doctrinei catolice a prezenţei reale (care trebuia deosebită de transsubstanţiere). În parte datorită acestei dispute cu alţi reformatori, Luther trecuse de la evidenţierea anterioară a „semnificaţiei sau efectului acestei taine în calitatea ei de comuniune", din *Predică despre Taină*, din 1519, la o axare aproape exclusiv pe realitatea prezenţei „reale", punînd deci mai puţin accent pe comuniune, în polemicile sale cu reformatorii elveţieni, deşi tema comuniunii a continuat să joace un rol important în lucrările sale dedicate cultului, omiletice şi exegetice.

Dyob. *Myst.* 1 (1912:36)
Nvn. *Myst. Pr.* 1 (*Merc.* 4:38-39)
Doc. Chr. Un. 283 (Bell 4:230-231)
Vezi *supra*, pp. 312-313

Dezvoltarea doctrinei despre Euharistie şi despre liturghia euharistică (uneori în această ordine, dar adesea în ordine inversă) în diferite Biserici în secolul XX poate fi privită de fapt ca un revers al acestei deplasări a accentului. În parte, datorită unei aprecieri mai profunde a moştenirii patristicii răsăritene, devenise evident pentru teologia şi liturgica occidentale că distincţia medievală între „spiritual" şi „real", în doctrina Euharistiei, putea fi o falsă antiteză şi cele două sînt inseparabil legate prin doctrina despre Biserică. Doctrina şi practica oficiale ale multor confesiuni insistau pe faptul că acordul este o premisă necesară „intercomuniunii", indiferent dacă e acordul asupra naturii adevărate şi a structurii Bisericii, asupra doctrinei adevărate a prezenţei sau asupra amîndurora. Din studiul aprofundat al Noului Testament şi al tradiţiei liturgice devenea evident pentru mulţi că, deşi anumite standarde ale unităţii trebuiau să preceadă, într-adevăr, comuniunii în Euharistie, exista o unitate care putea fi realizată numai prin această comuniune.

„Un trup sîntem, cei mulţi", spunea apostolul Pavel, „căci
1Cor. 10,17 toţi ne împărtăşim dintr-o pîine".

Aproximativ în acelaşi timp, teologii din toate tradiţiile
descopereau că, dintre termenii care desemnau Euharistia,
Brlth. *Euch.* 1 (1930:17) conceptul de „*taină*... îi cuprinde şi-i uneşte pe toţi cei-
lalţi", în ciuda tuturor problemelor pe care le cauzase
Vezi *supra*, pp. 113-117 Bisericii şi teologilor săi încă din vremea Iluminismului.
Nici o teorie teologică despre prezenţa euharistică nu
putea exprima cum se cuvine această taină, care era înţe-
Vezi *supra*, pp. 304-305; leasă cel mai bine de cultul Bisericii şi prin intermediul
vezi *infra*, pp. 325-326 său. Atît Euharistia, cît şi Biserica erau numite „trupul
lui Hristos", iar în Noul Testament cele două sensuri ale
termenului erau adesea atît de întrepătrunse, încît într-un
pasaj referenţial precum avertismentul lui Pavel: „cel ce
1Cor. 11,29 mănîncă şi bea cu nevrednicie, nesocotind trupul" nu era
Schwzr. *TWNT* deloc clar la care din cele două se referea, dacă era corect
(Kittel 7:1065) să se presupună că se referea doar la una din ele.

Pornind şi de la alte temeiuri, era evident că teologia
doctrinală trebuia să fie ecleziastică. Deşi acţiunile papei
Pius al X-lea împotriva modernismului, din *Lamentabili*
Vezi *infra*, pp. 346-348 şi *Pascendi domini gregis*, precum şi din jurămîntul anti-
modernist, erau preocupate *ex professo* să delimiteze me-
sajul creştin de cultura modernă, punctul din deschiderea
acuzaţiei la adresa „erorilor moderniştilor", aşa cum erau
enumerate în *Lamentabili*, era învăţătura că „legea Bisericii
nu se extinde" la practica exegezei academice. *Pascendi* a
Pi. X. *Lam.* 1 (*ASS* 40:470) anatemizat orice explicaţie naturalistă a originii Bisericii,
individuală sau colectivă, şi a atribuit această greşeală
Pi. X. *Pasc.* (*ASS* 40:613-614) unei false antiteze între „Biserica istoriei şi Biserica cre-
dinţei", care provocase afirmaţia controversată că „era
străină planului lui Hristos stabilirea unei Biserici ca
societate care să reziste pe pămînt de-a lungul multor
Pi. IX. *Lam.* 52 (*ASS* 40:476) veacuri". Jurămîntul antimodernist se deschidea cu afir-
maţia solemnă: „Îmbrăţişez cu fermitate şi accept orice,
în parte şi în totalitate (*omnia et singula*), este hotărît,
afirmat şi declarat de acest magisteriu fără greşeală al
Bisericii, în special acele articole ale doctrinei care se opun
Pi. X. *Sacr. ant.* (*ASS* 2:669) deschis greşelii vremurilor noastre". Definirea Bisericii ca
întemeiată în mod divin şi specificarea autorităţii doctri-
nale a magisteriului Bisericii care este infailibil stăteau
la baza tuturor celorlalte probleme [cuprinse în jurămînt].

În cu totul alt aspect al creştinătăţii şi din cu totul altă definiţie a doctrinei Bisericii şi a Bisericii, această teză potrivit căreia teologia doctrinală trebuia să devină teologie bisericească a primit un sprijin puternic de la dezvoltările

din secolul XX. *Epistola către romani* a lui Karl Barth, apărută prima dată în 1919 şi revizuită radical în 1922, era, ca şi *Despre religie* a lui Schleiermacher, un avertisment – nu însă de a recunoaşte afinităţile subiacente dintre spiritul vremii şi evanghelia creştină, ci autoritatea evangheliei. „Pavel", scria Barth în deschidere, „le-a vorbit contemporanilor săi ca un om al vremii sale"; prin urmare, era validă o exegeză istorică, cerută de erudiţia teologică a secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea. Dar, singură, această exegeză era nepotrivită, pentru că „este cu mult mai important faptul că, în calitate de prooroc şi apostol al împărăţiei lui Dumnezeu, el le vorbeşte tuturor oamenilor din toate vremurile". Deşi Barth a început să dea o formulare sistematică „caracterului bisericesc" (*Kirchlichkeit*) al dogmaticii în *Prolegomene la dogmatica creştină*, acest titlu a lăsat curînd locul *Dogmaticii creştine* (*Kirchliche Dogmatik*), devenind pe parcurs cea mai monumentală teologie sistematică protestantă de la *Instituţiile religiei creştine* a lui Calvin. Pe prima pagină el explica schimbarea, nu doar în titlu, ci şi în abordare, ca fiind o expresie a recunoaşterii faptului că teologia creştină nu este o proclamaţie personală a teologului care vorbeşte în numele său, ci o slujire a Bisericii şi o voce din interiorul ei. Accentul pus pe caracterul bisericesc al dogmaticii cerea ca „doctrina revelaţiei să înceapă cu cea a lui Dumnezeu întreit şi unic totodată", după un secol şi mai bine de relativă neglijare (simbolizată de faptul că Schleiermacher a exilat-o într-o anexă a propriei teologii sistematice). Aproape în acelaşi timp, încorporînd în metoda sa „evoluţia dogmei", sistematicianul romano-catolic Lonergan contribuia şi el la această reînviere a dogmaticii trinitare.

Vezi *supra*, p. 213

Brth. *Röm.* pr. (1940:vi)

Brth. *Prol.* 24.3 (1927:444-446)

Brth. *K. D.* int. 1 (1932-I-1:1)

Brth. *K. D.* int. 1.2.8 (1932-I-1:312)

Vezi *supra*, pp. 230-232

Schl. *Chr. Gl.* 170-172 (Redeker 2:458-473)

Lnrgn. *D. Tr.* 1.1 (1964-I:17-28)

Cum admitea Barth însuşi, trecerea lui de la vocea profetică singuratică din *Romani* la mărturisirea în numele unei comunităţi trecute şi prezente, din *Dogmatică bisericească*, avea un precedent cu totul ieşit din comun, în privinţa tuturor diferenţelor fundamentale ale metodologiei şi teologiei, în trecerea lui Schleiermacher de la *Despre religie*, ce era o demonstraţie de „virtuozitate", la *Credinţa creştină*, a cărei definiţie a datoriei teologiei sistematice de la începutul lucrării afirmase: „De vreme ce dogmatica este o disciplină sistematică şi, ca atare, aparţine numai Bisericii creştine, putem doar să explicăm ce este după ce ne-am clarificat concepţia Bisericii". Însă, în timp ce Schleiermacher trecuse de la această definiţie la o expunere mai

Brth. *Prot. Theol.* 2.1 (1947:395)

Schl. *Chr. Gl.* 2 (Redeker 1:10)

idiosincrazică a doctrinei creştine în care punctul de referinţă al tradiţiei şi dogmei era adesea puţin mai mult decît o aluzie sau un punct de pornire, *Dogmatica bisericească* a lui Barth (de exemplu, în prezentarea doctrinei răscumpărării a lui Anselm şi a altor doctrine) s-a concentrat asupra revizuirii tradiţiei şi a dogmei a căror plenitudine i-a motivat atît pe cei care erau de acord, cît şi pe cei ce se opuneau să ia în considerare alternative teologice. Plenitudinea era şi o expresie a caracterului bisericesc al lucrării în ansamblu şi era cel puţin în parte responsabilă de seriozitatea neobişnuită cu care teologii romano-catolici au tratat această lucrare de „dogmatică bisericească" protestant-reformată.

Vezi vol. 3, pp. 157-171

Brth. *K. D.* 13.58.4 (1932-IV-1:140-170)

Blrd. *Brth.* 1.3.3 (1957-I:148-151)

Capitolul despre „fiinţa Bisericii" din *Dogmatica bisericească* a lui Barth a luat forma unei revizuiri generale a principalilor termeni şi a celor mai importante modalităţi de exprimare în legătură cu Biserica în Vechiul şi Noul Testament, alături de un avertisment repetat împotriva îngăduinţei ca vreuna dintre aceste modalităţi de exprimare să poarte speculaţia ecleziologică în direcţii incompatibile cu ceilalţi termeni. În secolul XX, încurajarea crescîndă a „teologiei biblice" ca domeniu de studiu distinct şi aplicarea la acesta a unei metode intertextuale de studiere a cuvintelor ce, o dată în plus, a făcut legătura între cele două Testamente, nu doar din puct de vedere istoric şi teologic, au condus la cîteva astfel de revizuiri ale limbajului biblic legat de Biserică, în care fiecare metaforă era analizată pentru contribuţia ei distinctă la imaginea biblică generală a comunităţii creştine ca (printre altele) popor al lui Dumnezeu, mireasă a lui Hristos şi Trup al lui Hristos. Prima dintre acestea punea accentul, într-o vreme în care existau motive istorice de moment pentru a fi reamintită, pe continuitatea poporului Noului Testament cu iudaismul. A doua cuprindea multe dintre temele ecleziologice care reieşiseră din istoria expunerii creştine a Cîntării Cîntărilor; deşi Cîntarea fusese uneori, mai ales în perioada pietistă, citită ca o alegorie a „căsătoriei spirituale a credinciosului cu Hristos", marea majoritate a exegeţilor, de-a lungul istoriei exegezei, interpretaseră mireasa mai curînd ca fiind Biserica decît sufletul.

Brth. *K. D.* 15.62.2 (1932-IV-1:726-809)

Stffr. *Th. N. T.* 38 (1947:132-136)

Vezi *infra*, pp. 354-355

Vezi vol. 3, pp. 150-151

Rtl. *Piet.* 23 (1880-II:42)

Ultima dintre aceste figurări ale Bisericii, „Trupul lui Hristos", fusese adesea privită ca punînd în legătură multe dintre cele mai importante trăsături ale celorlalte şi, astfel, ca aparţinînd unei clase aparte, denumirea ce „completează ansamblul ecleziologiei". În perioadele din istorie

Sall. *Mor.* 5.2.230 (1817-III:66-75)

Gbts. *Ekkl.* (1967)

care nu au plasat ecleziologia în centrul atenției lor doctrinale, „Trupul lui Hristos" figurase totuși destul de mult, și datorită asocierilor euharistice, în vocabularul teologic. Afinitățile sale lingvistice și conceptuale cu noțiunea legislativă de *corporație* contribuiseră la plasarea sa, chiar și în canonul legii medievale, pe un loc neatins de nici un alt termen. În schimb, pentru unele dintre cele mai ambițioase speculații ecleziologice ale secolului al XIX-lea, conceptul avea o existență proprie „nu ca metaforă, ci ca formulă metafizică". Conceptul de *Trup mistic al lui Hristos* (*corpus Christi mysticum*) a căpătat o influență nouă, odată cu promulgarea enciclicei papale *Mysticis corporis*, în ciuda criticilor din partea celor pentru care termenul *mistic* părea să aibă conotații periculoase; în această enciclică, termenul *mistic* devenea un mijloc atît de asociere, cît și de distingere a Bisericii ca „Trup al lui Hristos" în relația cu trupul „fizic", „natural" sau „euharistic".

Vezi vol. 3, pp. 103-109; 212-226

Vezi vol. 3, pp. 74-75

Slv. *Bogočlv.* 11/12 (Radlov 3:159)

Brth. *K. D.* 15.62.2 (1932-IV-1:736)

Pi. XII. *Myst. corp.* (*AAS* 35:321-322)

Ambiguitatea expresiei „Trupul lui Hristos", implicînd ideea de „trup mistic" sau „corporație" (sau pe amîndouă), sugerează antiteza fundamentală pe care ecleziologia din secolul XX, la fel ca și cea din secolele anterioare, trebuia să o soluționeze: contrastul sau chiar contradicția dintre Biserică, drept articol de credință din Crezul apostolic și din Crezul niceean, și „rănile din trupul lui Hristos cel mistic", ca instituție palpabilă, istorică și politică – din nou, relația dintre spirit și structură în Biserică, precum și dintre unitatea sa în Hristos cel unul și diviziunile sale în practică.

Adm. *Kath.* 13 (1949:256)

Vezi vol. 4, pp. 341-349

Resurse teologice ale unității

Estomparea distincțiilor confesionale din secolul XX a fost însoțită de recunoașterea istorică tot mai accentuată a faptului că aceste distincții nu fuseseră pur (în unele cazuri, probabil nu în primul rînd) teologice la origine și că Bisericile „permit adesea să fie separate unele de altele de către forțe și influențe lumești". Jefuirea Constantinopolului de către soldații din Biserica latină, în 1204, fusese un motiv de separare a ortodoxiei răsăritene de romano-catolicism cel puțin la fel de puternic precum doctrina *Filioque* sau momentul epiclezei ori folosirea azimelor la Euharistie, probabil și ca autoritatea papei (ce era rezultatul inevitabil al acestora, potrivit unor istorici și polemiști răsăriteni). O monografie istorică examina relația „intereselor

Doc. Chr. Un. 281 (Bell 4:224)

Vezi vol. 2, p. 296

Krks. *Ekkl. Hist.* 175a (1897-II:131-132); Krks. *Antipap.* 1 (1893:4)

Schbrt. *Bek.* 8 (1910:238)

politice seculare” cu „chestiunile de credinţă” ca fundal al *Confesiunii de la Augsburg*, iar un studiu american deschizător de drumuri era dedicat rolului decisiv al unor chestiuni precum sclavia şi structura de clasă în istoria modului în care Bisericile din Statele Unite (şi, prin extrapolare, toate Bisericile din istoria creştină) se separaseră una de alta, indiferent de justificarea doctrinală pe care au oferit-o,

Nieb. *Soc. Srcs.* (1929)

după ce faptul s-a consumat. Fiind în acelaşi timp o reconsiderare fundamentală a misiunii sociale a Bisericii

Vezi *infra*, pp. 336-347

în relaţia cu ordinea seculară, această recunoaştere a „factorilor neteologici” care au contribuit la separarea Bisericilor părea că are drept corolar cultivarea altor factori neteologici pozitivi, cum ar fi participarea la acţiunile

Doc. Chr. Un. app. 3 (Bell 1:377-379)

sociale ca modalitate de a depăşi diviziunile.

Însă ar fi o simplificare exagerată a istoriei – de care liderii ecumenici erau adesea acuzaţi de către cei ce priveau orice cooperare ecumenică drept compromis doctri-

Delmp. *Oik.* 3.2 (1972:169)

nar – dacă s-ar uita faptul că există resurse teologice pentru unitatea Bisericii, la fel cum existaseră chestiuni teologice care duseseră la ruperea unităţii, sau dacă s-ar ignora ceea ce ar putea fi numit „semnificaţia teologică a factorilor neteologici” ca fiind atît cauza care a provocat separarea, cît şi o forţă istorică putînd asigura restabilirea

Adm. *Un.* 2 (1948:37-39)

unităţii pierdute. Pe lîngă considerarea Bisericii şi doctrinei, întruchipată de comisia „Credinţă şi Ordine”, „Consiliul universal creştin pentru Viaţă şi Lucrare”, avînd o misiune specifică practică de a „afirma rolul suprana-

Goodall (1961) 58

ţional al Bisericii şi de a da glas chemării la reconciliere”, uneori a dat o formă la fel de decisivă discuţiei doctrinale. Conducătorul ei, atît din punct de vedere doctrinal, cît şi practic, a fost Nathan Söderblom, care credea că, de vreme

Gr. Naz. *Or.* 4.113 (*PG* 35:649-652)

ce „doctrina divide, dar slujirea uneşte”, practica ar putea fi baza teoriei (aşa cum arăta şi expresia patristică) şi că

Doc. Chr. Un. app. 3 (Bell 1:376)

imperativul moral al unei participări comune la slujirea creştină, relansată după primul război mondial, era în acelaşi timp o resursă teologică pentru înţelegerea sensului mai profund al doctrinelor Bisericii pe care le profesau articolele de credinţă ale diferitelor Biserici. Astfel, ar fi posibil ca ele „să aibă în sfîrşit un cuget comun, nu doar în

Söd. *Chr. Fell.* 4 (1923:123)

iubire, ci şi în exprimările doctrinale ale adevărului revelat”.

Bisericile au ajuns la o astfel de înţelegere şi ca urmare a unei analize teologice a impasului comun ce era consecinţa a ceea ce se întîmplase cu tradiţia creştină în cadrul fiecăreia dintre ele în timpul crizei din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea. Reacţia iniţială la această situaţie fusese în

mare parte acuzarea reciprocă. Reprezentanţi ai romano-catolicismului pretindeau că există o afinitate naturală între protestantismul clasic, ce respingea autoritatea papei, şi necredinţa modernă, ce respingea orice formă de autoritate; polemicile protestante, pentru care „doctrina catolică oficială a păcatului originar... nu diferă foarte mult de afirmaţiile pelagianismului", trasau o linie istorică între optimismul privind natura şi raţiunea umane, prezent în „semipelagianism", şi raţionalismul teologiei scolastice, şi după Conciliul de la Trident, şi formele extreme ale acestui optimism, din perioada Iluminismului; analiştii ortodocşi răsăriteni nu prea aveau de ales între „raţionalismul spiritualist" protestant şi un „raţionalism materialist" romano-catolic, găsind în amîndouă un fals obiectivism, şi opusul său – ce era de fapt încununarea sa –, un subiectivism raţionalist, toate acestea putînd fi corectate doar prin acceptarea iluminării care putea veni din Răsăritul creştin.

Mntl. *Int. cath.* 3 (Lecoffre 5:52)
Nbr. *Nat. Dest.* 1.9 (1943-I:247)
Chom. *Egl. Lat. Prot.* 1 (1872:67-68)
Makr. *Herm.* 1Cor. 11,23 (1891:1778)

În mijlocul acestei atmosfere de acuzare reciprocă, teologia fiecăreia dintre aceste Biserici era obligată să recunoască atît imperativul „catolicităţii", cît şi „luarea în calcul a întregii vieţi a Bisericii" şi, prin urmare, nevoia de a admite datoriile doctrinale şi religioase faţă de alte tradiţii decît cea proprie, împreună cu posibilitatea de a mai învăţa din ele. Teologii ortodocşi răsăriteni, de exemplu, au descoperit că nu puteau exploata resursele propriilor Părinţi greci ai Bisericii decît prin intermediul unor ediţii critice şi monografii academice scrise în mare parte de istorici şi teologi occidentali, cum ar fi Adolf Harnack, care, în ciuda în ciuda faptului că perpetua imaginea doctrinei ortodoxe răsăritene ca închistare în tradiţionalism pietrificat, a desăvîrşit în timpul vieţii sale cea mai ambiţioasă ediţie critică realizată vreodată în legătură cu sursele creştinătăţii din Răsărit. Acelaşi erudit ortodox răsăritean care afirmase (corect) că în primele trei secole Părinţii occidentali au urmat de obicei teologia celor din Răsărit era, la rîndul său, obligat, atunci cînd enumera ediţiile critice ale acestor Părinţi răsăriteni, să se sprijine aproape exclusiv pe lucrările eruditor occidentali moderni. Sistematizarea doctrinei răsăritene în secolul al XIX-lea a fost în mod decisiv realizată de scolastica protestantă şi romano-catolică, fiind organizată după principiile catehismelor protestante şi romano-catolice.

Hlr. *Alt.* 2.7 (1941:384)
Vezi *supra*, p. 287
Harn. *Wes.* 12 (1901:135-141)
Harn. *Wrk. Voll.* 4,8 (1930:240-248)
Krks. *Antipap.* 8 (1893:122-123)
Krks. *Ekkl. Hist.* 4 (1897-I:12-15)
Krks. *Ench. Pat.* 5-8 (1893:11-13)
Mac. *Prav. bog.* (1895)

O dependenţă similară faţă de surse de inspiraţie doctrinală depăşind graniţele denominaţionale se manifesta

și în cadrul protestantismului și al romano-catolicismului. După secole în care nu a fost mai mult decît un ajutor al dogmei Bisericii, ale cărui rezultate trebuiau să i se conformeze cu orice preț, studiul biblic, în cadrul romano-catolicismului, a ajuns la maturitate. Reviste ce publicau studii despre Vechiul și Noul Testament au devenit vocea acestei renașteri biblice, care a fost recunoscută prin *Divino afflante Spiritu*, enciclica papei Pius al XII-lea, emisă în 1943. Aceasta interpreta decretul Conciliului de la Trident despre statutul Vulgatei în sensul că „doctrina trebuie dovedită și confirmată și pe baza textelor originale". Studiul textelor grecești și ebraice trebuia să folosească și informații arheologice și istorice și trebuia să se acorde atenție formelor literare speciale folosite în Biblie, pentru că ele reflectau tiparele generale ale literaturii și gîndirii Orientului Apropiat din vechime. Pentru toate aceste acțiuni în care urma să se angajeze acum erudiția biblică romano-catolică, premisele metodologice evoluaseră din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, în primul rînd sub auspicii protestante, astfel încît, înainte ca studiul științific al Bibliei din cadrul Bisericii Romano-Catolice să-și poată afirma o linie independentă, așa cum a făcut la mijlocul secolului XX, a dedicat primele decenii ale acestui secol încercării de a egala erudiția protestantă. În acest proces s-a dezvoltat și o reciprocitate a influenței doctrinei între protestanți și romano-catolici și adesea a fost dificil să se discearnă o orientare confesională explicită în lucrările de teologie biblică.

CTrid. (1545-1563) 4. *Decr.* 2 (Alberigo-Jedin 664)

Vezi vol. 4, pp. 337-339
Pi. XII. *Div. affl. Spir.* (*AAS* 35:309)

Pi. XII. *Div. affl. Spir.* (*AAS* 35:314-316)

Vezi *supra*, pp. 122-136, 263-273

Metoda istorică de tratare a teologiei a jucat un rol decisiv în această redefinire. Dintr-un instrument utilizat pentru a demonstra faptul că doctrinele opozanților sînt condiționate de istorie (pe cînd cele proprii se presupunea că derivă direct din Scriptură și/sau tradiție, fără astfel de condiționări), așa cum fusese în perioada polemicilor Reformei și a celor de după Reformă, istoria bisericească a devenit un solvent universal, care trata propria denominațiune la fel ca și pe celelalte. Istoria fiecărei denominațiuni sau regiuni a Bisericii cerea, cum era de înțeles, o atenție specială din partea membrilor săi. De aceea, mare parte a neotomismului era un fenomen romano-catolic, care avea rolul de a arăta „că Sfîntul Toma de Aquino este călăuza noastră predestinată în reconstruirea culturii creștine", în vreme ce „istoria teologiei în Suedia este una a căutărilor lui Luther". În schimb, unele dintre cele mai spectaculoase descoperiri ale teologiei istorice ale

Hlr. *Alt.* int. (1941:1)

Vezi vol. 4, pp. 394-395

Vezi *supra*, pp. 132-136

Marit. *Thos. Aq.* (1958:87)

Carlson (1948) 28

secolului XX au avut loc ca urmare a depășirii granițelor confesionale, naționale și lingvistice. Recunoașterea în acest secol a „Reformei radicale" ca subdiviziune legitimă a istoriei Reformei alături de „Reformele magisteriale" nu ar fi fost posibilă în lipsa lucrărilor erudiților și teologilor aparținînd tradițiilor „magisteriale" și ale istoricilor anabaptiști și unitarieni. Deși trecerea de la „Contrareformă" la „Reforma catolică" a fost rezultatul eforturilor erudiților romano-catolici, lor li s-au alăturat alții, a căror reinterpretare a celor cîteva Reforme includeau acum Reforma catolică și Reforma radicală ca parteneri deplini în lucrarea întreagă a Reformei și, prin urmare, ca moștenitori comuni.

Vezi vol. 4, pp. 341-357

Vezi vol. 4, p. 321

În spatele acestor schimbări se află recunoașterea faptului că „aceleași probleme preocupă Biserica în toate sectoarele ei", indiferent de cît de profunde ar putea fi diferențele doctrinale care separă încă Bisericile. Din perspectiva acestor probleme, ceea ce continuau Bisericile să aibă în comun depășea cu mult ceea ce le diferenția. Relativismul istoric ce rezultase din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea a condus la o recunoaștere a faptului că pînă și antiteze teologice fundamentale, precum cea legată de doctrina îndreptățirii, fuseseră condiționate istoric de evenimentele din istoria Bisericii și de psihologia individuală în perioada Reformei. În același timp, teologi a căror perspectivă asupra doctrinei fusese modelată în mod fundamental de relativism recunoșteau necesitatea ca doctrina creștină să se plaseze dincolo de relativitățile istoriei, iar în versiunile lor de istoricism s-au străduit să se detașeze de omologii lor laici afirmînd „relativismul credinței". Întrucît erudiția și gîndirea teologilor și a conducătorilor Bisericii din toate denominațiunile erau vulnerabile la astfel de influențe, relația dintre denominațiuni nu putea evita o redefinire graduală, dar fundamentală.

Söd. *Chr. Fell.* 4 (1923:138)

Vezi *infra*, p. 335-336

Hll. *Luth.* 2 (*Ges. Auf. Kg.* 1:111-154)

Trlsch. *Chr. Rel.* (Baron 2:328-363) Nieb. *Chr. Cult.* 7.2 (1951:234-241)

Un exemplu special al acestei recunoașteri a convingerilor comune în fața unor sisteme religioase și filozofice străine este experiența tuturor Bisericilor în domeniul misionariatului, care a condus în 1910 la convocarea Conferinței Misionare Mondiale de la Edinburgh. Participanții fuseseră de acord să vină cu condiția să nu se dorească exprimarea opiniei în nici o privință care să aibă legătură cu chestiuni ecleziologice și doctrinale pe tema cărora cei ce participă la conferință sînt în conflict. Acest lucru s-a dovedit totuși a fi inevitabil. Indiferent de ce raționamente vor mai fi existat pentru perpetuarea diviziunilor

Vezi *supra*, pp. 158-159

istorice între Bisericile din cadrul creştinismului tradiţional, exportarea acestora în domeniul misionariatului devenise greu de justificat – evident, pe baze strategice, dar şi doctrinale. În acest sens, era posibil să se pretindă la Edinburgh că „scopul oricărei lucrări misionare este de a înrădăcina în fiecare naţiune necreştină o Biserică nedespărţită a lui Hristos" şi că acesta este „idealul din mintea marii majorităţi a misionarilor". Reprezentanţi ai societăţilor misionare prin care, în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, multe Biserici îşi îndepliniseră misiunea de evanghelizare căutînd să promoveze „progresul împărăţiei" li s-au alăturat la Edinburgh reprezentanţilor multor Biserici pentru a lua în calcul obstacolele din calea unităţii, aşa cum se manifestau acestea în Bisericile mai noi care nu participaseră la dezbaterile istorice pe teme de doctrină şi organizare.

CUB. Co-Op. 5 (1910:83)
CUB. Co-Op. 7 (1910:142-143)

Vezi *supra*, pp. 254-255

Atît maturizarea Bisericilor noi, cît şi acceptarea aproape universală a metodei istorice de a face teologie au dezvăluit un pluralism doctrinal adînc înrădăcinat în interiorul Bisericilor confesionale. După cum se exprima un important istoric al misiunilor creştine şi al ecumenismului, „mişcarea ecumenică este în mare parte rezultatul dezvoltării mişcării misionare". Eforturile oricărei Biserici tinere, în mijlocul unei naţiuni necreştine, de a defini o identitate creştină faţă de tradiţiile specifice ale acelei naţiuni o puteau conduce la o înrudire doctrinală cu alt grup creştin angajat într-o lucrare similară, înrudire mai profundă decît cea pe care o aveau cu Biserica-mamă din care veniseră la început misionarii ei. Dacă o astfel de Biserică nouă continua totuşi să fie membră a unei comunităţi confesionale internaţionale împreună cu Biserica-mamă, consecinţa era un dublu standard al acordului doctrinal, prin care celor ce aparţineau deja unei astfel de comunităţi ca rezultat al dezvoltărilor istorice li se impunea un acord mai puţin strict decît celor care încercau să realizeze o comuniune dincolo de graniţele confesionale. Astfel cooperarea a devenit în esenţă „o problemă morală".

K.S. Latourette *apud* Rouse-Neill (1954) 353

Vezi *supra*, pp. 311-313

WMC. Co-Op. 7 (1910:142-143)

În mod similar, pe măsură ce teologia istorică a analizat mişcările doctrinale din trecutul recent care apăruseră în mai multe Biserici, afinităţile sesizate depăşeau frontierele denominaţionale. Oponenţii luterani ortodocşi ai pietismului luteran din secolul al XVIII-lea s-au grăbit să scoată în evidenţă afinităţile cu pietismul reformat şi, în consecinţă, să-i acuze pe Spener şi pe adepţii săi de trădare

Vezi *supra*, pp. 87-88

Vezi *supra*, pp. 94, 106 a confesiunilor luterane, dar în secolul XX studiul istoric
al teologiei scolastice din luteranismul ortodox al secolului
al XVII-lea a sugerat că, în ciuda rigidităţii sale confe-
sionale, el nu numai că manifestase afinităţi la fel de
Vezi vol. 4, pp. 361-374 profunde cu scolastica reformată din acea vreme, ci chiar
Rtschl. *D. G. Prot.* 8.66 (1908-IV:302) „reprodusese [metoda] tomistă de distincţie" a diferitelor
aspecte. Totuşi, dacă exista încă un motiv semnificativ
pentru care ortodoxia confesională luterană şi pietismul
luteran sau ortodoxia reformată şi pietismul reformat pri-
meau încă adjectivul „luteran" sau „reformat", problema
era dacă diferenţele teologice din interiorul denominaţiu-
nilor confesionale nu deveniseră mai profunde şi mai deci-
sive decît diferenţele doctrinale tradiţionale dintre ele şi
dacă nu devenise, prin urmare, imperativ „să se facă un
Doc. Chr. Un. 277 (Bell 4:206) front comun pentru cercetarea expresiei unităţii" care se
manifestase dincolo de aceste diferenţe.

Nici chiar diferenţele confesionale care încă mai erau
valabile nu mai păreau să demonstreze automat superio-
ritatea doctrinală. Aşa cum această schimbare se făcea
vizibilă în mod special prin apariţia epiclezei ortodoxe
CUB. *Wys. Worsh.* 4 răsăritene şi a rugăciunii euharistice apusene în diferite
(Edwall 33) liturghii protestante, la fel, în direcţia opusă, un fenomen
care a însoţit renaşterea biblică a teologiei romano-ca-
Vezi *supra*, pp. 117-118 tolice a fost reîntărirea cerinţei, insistent afirmată deja la
CTrid. 24. *Can.* 4 Conciliul de la Trident ca răspuns la Reforma protestantă,
(Alberigo-Jedin 763) astfel încît centralitatea liturghiei în cultul şi învăţătura
Bisericii să nu pună în umbră imperativul noutestamen-
tar: „Propovăduieşte cuvîntul, stăruieşte cu timp şi fără
2Tim. 4,2 de timp, mustră, ceartă, îndeamnă". „Propovăduirea evan-
CVat. (1962-1965) 5. *Lum. gent.* 3.25 gheliei" trebuie să aibă, decreta Conciliul Vatican II, „un
(Alberigo-Jedin 869) loc de cinste între obligaţiile episcopului". Aşa cum se
întîmplase după ce s-au dat legile de la Conciliul de la
Vezi vol. 4, p. 321 Trident şi după cele de la Conciliul Vatican II, reafirmarea
datoriei practice de a predica a declanşat o reconsiderare
nu doar a omileticii ca instrument al clerului parohial şi
curs din curriculumul seminarial, ci şi a conţinutului teo-
logic al doctrinei romano-catolice tradiţionale a cuvîntului
lui Dumnezeu ca „propovăduire a evangheliei". De vreme
ce aceasta fusese preocuparea centrală a Bisericilor pro-
Vezi vol. 4, pp. 208-222 testante de la început, şi practica, şi teoria predicării în
romano-catolicism s-au inspirat din sursele predicării şi
teologiei protestante.

Liturgica protestantă şi omiletica romano-catolică erau
dovezi izbitoare ale conştientizării, cu ajutorul experienţei
vieţii contemporane şi al cercetării teologice, a faptului că

Harn. *Red. Auf.* 2.2.3 (1904-II:253-254) Vezi vol. 4, pp. 132-135 Hrom. *Th. crk.* 3 (1949: 217-231); Hrom. *Csty.* 2.1 (1927:48)

Goodall (1961) 159

Phds. *Ekk. hist.* (1973:258)

Rsch. *Chr. Soc. Cr.* 4 (1907:176-179)

Flrv. *Chr. Cult.* 6 (Nordland 2:131-142)

Vezi *supra*, pp. 61-62

Schlnk. *Th. Bek.* (1948:46)

Vezi *supra*, p. 235

existaseră pentru ambele părţi din orice schismă din istoria creştină pierderi teologice, nu numai cîştiguri, după cum trebuise să recunoască pînă şi un urmaş al Reformei husite. Nimic nu demonstra acest lucru mai spectaculos decît senzaţia de „îmbogăţire" pe care a adus-o redescoperirea ortodoxiei răsăritene atît de către teologia protestantă, cît şi de cea romano-catolică în secolul XX. Deşi catastrofele politice ale Bisericii Ortodoxe de-a lungul secolului au confirmat la început credinţa teologilor răsăriteni, în special a adepţilor evangheliei sociale, că Biserica răsăriteană fusese paralizată de „sacramentalism" şi „interes dogmatic" şi că de aceea îşi asumase un rol pasiv în relaţia cu ordinea socială, participarea crescîndă a teologilor ortodocşi la dialogul ecumenic a oferit Bisericilor şi teologilor din Occident posibilitatea de a vedea direct resursele liturgice, dogmatice şi de spiritualitate cu ajutorul cărora aceste Biserici „pasive" supravieţuiseră unei întregi serii de catastrofe politice în aproape cinci secole de la căderea Constantinopolului şi apoi să se întrebe dacă, în situaţii asemănătoare, vitalitatea Bisericilor apusene s-ar fi dovedit a fi mai capabilă să-şi păstreze continuitatea şi caracterul distinct de mărturisitor creştin.

În mod paradoxal, adîncirea înţelegerii doctrinale şi a cooperării teologice din cadrul majorităţilor confesiunilor şi grupurilor confesionale a contribuit, de asemenea, la recunoaşterea nevoilor reciproce şi a forţei reciproce. În fiecare grup, prin urmare, unii lideri ai conştiinţei confesionale renăscute au devenit în acelaşi timp adepţi ai unei definiţii ecumenice a doctrinei Bisericii, întrucît „catolicitatea Bisericii şi cea a mărturisirii ei au o legătură esenţială". Din punct de vedere organizaţional şi teologic, mişcările pentru reunificare şi intercomuniune între (relativ vorbind) Bisericile strîns înrudite au precedat adesea stabilirea unei comuniuni mai largi. Pe lîngă pierderile istorice care au devenit vizibile studiindu-se din nou scrierile doctrinale formulate la început sau în timpul dezvoltării denominaţiunii, a devenit evident, de asemenea, că unele din principiile acelor scrieri, atunci cînd se depăşea o citire convenţională sau doar polemică, puteau conduce la o interpretare mai comprehensivă a unităţii dintre creştini şi dintre Biserici.

Un astfel de principiu era conceptul ortodox răsăritean de *iconomie*, care aparţinea legii canonice, dar şi doctrinei. Ca termen tehnic al dogmaticii patristice greceşti, „iconomie" se referă la lucrările lui Dumnezeu în istoria lumii,

deosebite de „teologie", fiinţa şi lucrările veşnice ale lui Dumnezeu în afara timpului şi a istoriei. De la aplicarea sa la lucrarea divină în istoria mîntuirii, principiul „iconomiei" putea fi extins şi la lucrările Bisericii, în special la acele lucrări care trebuie să ţină seamă de ambiguităţile din condiţia umană. Într-un document de o „importanţă specială", care „a devenit imediat şi este încă baza organizării ecumenice a Bisericii greceşti", studiul *Valabilitatea hirotonirilor anglicane, din perspectivă ortodox-catolică* al sistematicianului greco-ortodox Chrēstos Androutsos, „pentru prima dată conceptul de *iconomie* a fost aplicat la relaţiile ecumenice". Deşi „acest concept nu a fost niciodată definit şi elaborat clar", era destul de limpede pentru a face posibil ca „unele rînduieli practice ocazionale să fie schimbate pentru o soluţie bazată pe principii teologice". Pornind de la acest nivel al „rînduielilor practice", în schimb, putea urma o analiză teologică mai profundă a doctrinei Bisericii şi a unităţii ei.

Vezi vol. 2, p. 37
Vezi vol. 2, pp. 221-222
Andrts. *Kyr.* (1903)
Flrv. *Cr. cult.* 9 (Nordland 2:226-227)

Şi pentru romano-catolicism, asemenea „rînduieli practice" puteau deveni o resursă pentru definiţii ale Bisericii şi ale unităţii acesteia ce nu se limitau la echivalarea simplistă a Bisericii cu instituţia eclezială al cărei cap vizibil era papa. Una dintre acestea era botezul. În timp ce o hirotonie validă o putea face doar episcopul care provenea dintr-o succesiune apostolică reală (chiar dacă putea fi schismatic faţă de episcopul Romei), iar o Euharistie depindea, la rîndul său, pentru caracterul ei sacramental de o hirotonie validă a preotului săvîrşitor, botezul a fost mult mai puţin restricţionat, începînd cu controversele episcopului Romei cu Ciprian, în secolul al III-lea, şi ale lui Augustin cu donatiştii, în secolul al V-lea. La Conciliul de la Basel-Ferrara-Florenţa, în special pe baza doctrinei sacramentale a lui Toma de Aquino, s-a afirmat oficial că, deşi în mod obişnuit botezul trebuie administrat de un preot, în caz de urgenţă oricine poate boteza, atît timp cît este respectată forma pe care Biserica o prescrie şi există intenţia de a se face ceea ce face Biserica. Afirmarea din secolul XX a acestei doctrine, ca şi a doctrinei că Biserica poate fi definită ca „societatea în care prin spălarea botezului oamenii intră în viaţa harului divin", cum se exprima papa Pius al XI-lea, a pregătit calea pentru declararea de către Conciliul Vatican II în Decretul asupra ecumenismului că „aceia ce cred în Hristos şi au primit botezul cum se cuvine sînt aduşi la comuniunea sigură, deşi nedesăvîrşită, cu Biserica Catolică" şi sînt, prin

Leon XIII. *Ap. cur.* (*ASS* 29:198-201)
CLater. (1215). *Const.* 1 (Alberigo-Jedin 230)
Vezi vol. 1, pp. 177-178
Vezi vol. 1, pp. 317-322
Tom. Aq. *S. T.* 3.67.3-5 (*Ed. Leon.* 12:82-84)
CFlor. (1438-1445). *Decr. Arm.* (Alberigo-Jedin 543)
Pi. XI. *Div. il. mag.* (*ASS* 22:52)

CVat. (162-165) 5. *Unit. redint.* 1.3 (Alberigo-Jedin 910)

urmare, acceptaţi de Biserică drept fraţi; decretul s-a oprit brusc exact la recunoaşterea ca „membri ai Bisericii" a celor care nu erau romano-catolici botezaţi, dar a indicat taina botezului ca sursă a unităţii Bisericii, chiar dacă taina preoţiei şi cea a Euharistiei continuau să se opună acesteia.

Vezi *supra*, pp. 299-300

Vezi *supra*, p. 300

Newm. *Art. XXXIX.* con. (*Tr. Tms.* 90:80)

Conf. Aug. II.1 (Bek. 84)

Elrt. *Morph.* 1.21 (1931-I:242-244)

Nsl. Bek. *KO.* (1938:137)

Shprd. *Comm.* pr. (1950-i)

Atenţia acordată din nou documentelor fundamentale din secolul al XVI-lea a ajutat la remodelarea unei mari părţi din corpusul doctrinei creştine în comunităţile anglicană, luterană şi reformată din secolele al XIX-lea şi XX, dar cea mai afectată doctrină a fost cea a unităţii Bisericii. Principiul lui Newman de interpretare metodologică a *Celor 39 de articole* şi a *Cărţii de rugăciuni obişnuite* – ca şi, prin extensie, a *Confesiunii de la Augsburg* şi a *Catehismului de la Heidelberg* –, „vor admite în cel mai catolic sens" ca o „datorie pe care o avem deopotrivă faţă de Biserica Catolică şi faţă de noi înşine", a fost aplicat, deşi într-un mod pe care poate nici el nu l-a anticipat, cînd, ca şi în cazul *Confesiunii de la Augsburg*, avertismentul că „Bisericile noastre nu se depărtează de Biserica Catolică prin nici un articol de credinţă" a fost împins dincolo de „accentul pus iniţial pe spiritualitatea Bisericii", pe baza căruia „şi universalitatea, şi catolicitatea puteau fi găsite în sfera spiritualităţii nepalpabile", către un accent pe „mărturisirea comună", pe care toţi creştinii o împărtăşesc, recognoscibilă în mod empiric. Editorul din secolul XX al *Catehismului de la Heidelberg* l-a publicat ca parte a întregului ordin bisericesc al palatinatului[1], pentru a oferi „o indicaţie semnificativă că mărturisirea Bisericii nu există prin sine, ci este încorporată în regulamente care decid viaţa de cult a comunităţii". Un comentator din secolul XX a evidenţiat în mod similar, în afirmaţiile sale legate de *Cartea de rugăciuni obişnuite*, că „pretinde că liturghia din *Cartea de rugăciuni* este cea «a lui Hristos» în ansamblu, adică a Bisericii Catolice neîntrerupte în timp şi răspîndită peste tot în lume".

Aşa cum decretele doctrinale şi confesiunile Bisericilor puteau fi exploatate pentru contribuţia lor la o înţelegere mai profundă a unităţii Bisericii, la fel, opoziţia faţă de noţiunea însăşi de *decret doctrinal* sau de *confesiune* – opoziţie pe care Bisericile confesionale o catalogau ca fiind „sectară" – avea menirea de a contribui la obţinerea

1. Palatinatul a reprezentat o formă administrativă în fostul Sfînt Imperiu Roman (n. trad.).

Vezi *supra*, pp. 297-299

aceluiași rezultat. Respingerea de către Alexander Campbell a crezurilor niceean și atanasian și chiar a celui apostolic pe motiv că reprezintă o forță de dezbinare era expresia convingerii că o Biserică dezbinată putea fi reunită printr-o întoarcere la „creștinismul primar" de dinainte de crezuri, care fusese caracterizat de libertate teologică, dar fără haos doctrinal, de unitate, dar nu și de uniformitate. Campbell s-a străduit să evite orice denumire confesională sau denominațională pentru adepții săi, identificîndu-i simplu ca „Ucenici ai lui Hristos", care „se concep ca o mișcare în interiorul Bisericii care caută unitatea Bisericii", și a insistat „că scopul lor fundamental este încă același, adică de a uni creștinătatea". Scopul avea să devină fundamental pentru toate Bisericile.

D.H. Yoder *apud* Rouse-Neill (1954) 240

Mîntuirea societății

Pe lîngă toate celelalte motive teologice (și neteologice) pentru a reînnoi credința și viața creștinătății, urmărind cu o putere nouă realizarea viziunii unei Biserici reunite, sfîrșitul secolului al XIX-lea și secolul XX au găsit în această viziune posibilitatea de a aduce o contribuție la construirea unei ordini sociale mai umane și mai morale. Numai în cazul în care creștinii puteau vorbi la unison exista speranța ca ei să-și aducă această contribuție. Versetul evanghelic citat de toți ca întruchipînd, mai mult decît oricare altul, imperativul ecumenic divin – rugăciunea lui Hristos pentru ucenicii Săi în noaptea de dinaintea răstignirii, „ca toți să fie una" – nu doar a avut ca efect articularea unei doctrine pe care creștinătatea ortodoxă o considera baza trinitară a unității Bisericii, „după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una", ci se încheia cu enunțarea scopului pe care un număr din ce în ce mai mare de creștini din toate Bisericile l-au considerat a fi semnificația evanghelică a Bisericii, datoria ei apologetică și țelul social: „ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis".

Doc. Chr. Un. 4 (Bell 1:16); Söd. *Chr. Fell.* 1 (1923:1); Slp. *Posl.* 14.vi.1970 (Choma 9:131)

Aug. *Trin.* 4.9.12 (*CCSL* 50:177-178)

Found. 7 (1913:355)

In. 17,21

„Influența doctrinei asupra societății", cum o numise un teolog spaniol, și asumarea profundă a obligației creștine de a mîntui societatea puteau fi observate încă din secolul al XIX-lea. Același William Wilberforce a cărui *Concepție practică asupra sistemelor religioase dominante ale creștinilor declarați* a formulat preocuparea creștinilor evanghelici față de statutul doctrinei și vieții creștine a

Blms. *Prot.* 52 (Casanovas 4:559-579)

Vezi *supra*, p. 214

Wilb. *Ep.* 30.i.1807 (Robert-Samuel 2:113)

Vezi *supra*, pp. 109-110

Dost. *Fr. Kar.* 1.2.5 (Černecova 69)
Leon XIII. *Prov.* (*ASS* 26:269-292)
Leon XIII. *Rev. Nov.* (*ASS* 23:641-670)

Pi. XI. *Quad.* (*ASS* 23:179-181)

Vezi *supra*, pp. 249-250

Rtl. *Recht.* 2.1.5 (1882-II:26-34)

Mead (1963) 178

T. Smith (1957) 149

Piep. *Chr. Dogm.* (1917-I:108-109)

Trlsch. *Soz. conc.* 2 (Baron 1:967-968)

Doct. Chr. Un. app. 3 (Bell 1:378)

Rsch. *Theol.* 1 (1917:1)

fost în fruntea campaniei împotriva sclaviei, pe care o cataloga drept „cea mai mare vină și nemernicie care au existat vreodată pe pămînt". Același F.M. Dostoievski care, în calitate de gînditor rus ortodox și scriitor, a formulat ceea ce el și alții au considerat a fi semnificația de bază a tradiției ortodoxe a doctrinei și spiritualității a vorbit și despre procesul istoric prin care „statul se transformă în Biserică [și] va crește și va deveni o Biserică peste întreaga lume". Același papă Leon al XIII-lea a cărui *Providentissimus Deus* din 1893 a pus bazele studiului biblic romano-catolic modern emisese și *Rerum Novarum*, în 1891, un document pe care unul dintre succesorii săi la tronul lui Petru, Pius al XI-lea, avea să-l considere peste 40 de ani ca fiind charta învățăturii sociale romano-catolice. Iar critica lui Albrecht Ritschl privind doctrinele protestante tradiționale, cum ar fi împăcarea și îndreptățirea, a propus să se facă din recunoașterea responsabilității sociale a creștinilor și a Bisericii o componentă fundamentală a noii și mai profundei înțelegeri a ceea ce voise Iisus să spună prin „împărăția lui Dumnezeu".

După cum sugerează numele din acest catalog al secolului al XIX-lea și după cum avea să confirme și dezvoltarea mișcării pentru preocupare socială creștină din secolul XX, „teologii asociați cu această mișcare erau mulți și... diferiți"; și, în ciuda „explicației evanghelice a originii evangheliei sociale", teologii conservatori au argumentat că îmbrățișarea unei învățături sociale particulare era în sine o indicație a faptului că acela care o propusese împărtășea poziția „nedogmatică" a celorlalți ce au avut o poziție similară față de etica socială creștină. Pentru unii, această diversitate era o reflecție a „dependenței întregului sistem intelectual și a dogmei față de premisele sociologice fundamentale" ale unei creștinătăți înrădăcinate. Pentru alții, sugera posibilitatea unei cooperări ecumenice pe probleme practice, chiar și atunci cînd persistau neînțelegerile doctrinale. Pentru alții, era dovada faptului că ordinea convențională a gîndirii teologice trebuia inversată. „Avem o evanghelie socială", se declara în introducerea celei mai cunoscute reformulări a doctrinei în raport cu mîntuirea societății, *O teologie pentru Evanghelia socială* a lui Walter Rauschenbusch; „avem nevoie de o teologie sistematică suficient de cuprinzătoare pentru a se potrivi cu ea și suficient de puternică pentru a o susține". O astfel de teologie își propunea cartea să formuleze.

Gîndirea socială şi strategia socială a Bisericilor sînt domenii importante ale istoriei politice şi intelectuale a secolului XX, avînd drept consecinţe mişcări ce militau pentru pentru pacea mondială, drepturile omului şi cumpătare. În orice istorie a eticii sociale creştine mai ales relatarea despre secolul XX ar trebui să constituie un capitol important, rivalizînd în semnificaţia de făuritor al unei ere noi cu capitolele despre transfomarea societăţii romane prin convertirea lui Constantin sau cu provocarea capitalistă la adresa societăţii feudale în epoca Reformei, şi pentru că a căutat, spre deosebire de excesele întemeierii constantiniene şi ale dezvoltării capitalismului, să pună „într-o nouă lumină aplicarea principiilor creştine la achiziţionarea şi folosirea proprietăţii". Totuşi, pentru istoria doctrinei creştine ca atare semnificaţia gîndirii sociale moderne este considerabil mai complicată, atît datorită subordonării chestiunilor legate de doctrină faţă de cele legate de viaţă şi societate, cît şi datorită eterogenităţii teologice, chiar şi în probleme doctrinale, unde trebuie incluşi şi Walter Rauschenbusch şi papa Leon al XIII-lea. Totuşi, ca şi problemele de organizare (la care s-a raportat adesea preocuparea socială creştină) şi cele liturgice (cu care relaţiile sale erau mai puţin consistente), chestiunile de doctrină, deşi au primit adesea numai o atenţie implicită, au apărut inevitabil în dezbaterile despre gîndirea socială creştină. Pentru a ne atinge scopul propus aici, trebuie să punem în centru aceste chestiuni implicite de doctrină, mai curînd decît chestiunile explicite de strategie socială sau programele social-politice. Tocmai pentru că au pretins că au la bază o „evanghelie socială" care funcţiona deja ca o componentă incontestabilă a vieţii Bisericii, şirul de doctrine discutate de Rauschenbusch în *O teologie pentru Evanghelia socială* oferă o schiţă suficientă, deşi nu precizează conţinutul doctrinelor, şi pentru această abordare.

Soc. Crd. (1912) (Ward 7)
Vezi vol. 1, pp. 62-64
Vezi vol. 4, pp. 212-215; 254; 279
Soc. Crd. (1912) (Ward 7)
Rsch. *Theol.* 1 (1917:1)

Rauschenbusch s-a simţit îndreptăţit să-şi numească primul capitol „Provocarea unei evanghelii sociale pentru teologie"; şi totuşi, potrivit capitolului al treilea, evanghelia socială nu era de fapt „nimic străin sau nou". Relaţia dintre acest nou interes faţă de mîntuirea societăţii şi tradiţia teologică era o chestiune pe care nici unul dintre apărătorii acestui interes nu o putea evita, de vreme ce toţi au fost de acord cu raţionamentul istoric „că sarcina socială a unei Biserici în aceste vremuri este uneori nouă şi e mai urgentă decît a fost în trecut". Rauschenbusch

Rsch. *Theol.* 1 (1917:1-10)
Rsch. *Theol.* 3 (1917:23-30)
Harn. *Red. Auf.* 2.1.2 (1904-II:61)

Rsch. *Theol.* 1 (1917:5)
Rsch. *Theol.* pr. (1917:vi)

și-a propus să găsească în evanghelia socială „vechiul mesaj al mîntuirii, dar dezvoltat și intensificat", un mesaj „la fel de ortodox ca și evanghelia"; dar pentru cei ce erau mai atașați de tradiție decît el, reprezentați de „vechiul mesaj al mîntuirii", „dezvoltarea" și „intensificarea" cereau o justificare mai elaborată din partea dogmei Bisericii.

Rsch. *Theol.* 2 (1917:11-12)
Rsch. *Theol.* 14 (1917:147-148)
Rsch. *Theol.* 4 (1917:31)

De aceea, una dintre primele și cele mai importante sarcini ale oricărei justificări teologice în Biserică – orice Biserică – pentru atenția acordată mîntuirii societății era clarificarea legitimității sale doctrinale în cadrul structurilor autorității tradiționale, oricare ar fi acestea pentru fiecare Biserică în parte. După cum recunoștea Rauschenbusch, „teologia doctrinară este în contact direct cu realitățile mai puțin decît orice alte studii teologice", pentru că doctrina Bisericii „perpetuează un curent ezoteric al tradiției". Totuși, a trebuit să argumenteze că în interiorul acestui curent al tradiției, „ezoteric" sau nu, evanghelia socială putea să pretindă că i se cuvine un loc și să ajute cu adevărat la explicarea și justificarea doctrinelor. Aceasta nu se aplica în cazul „unora dintre doctrinele mai speculative", ca „problemele metafizice implicate de doctrinele trinitară și hristologică"; la acestea „evanghelia socială nu poate aduce nici o contribuție" sau, în orice caz, poate aduce una măruntă, dar „secțiunile din teologie pe care se cuvine să le exprime efectiv" sînt doctrinele păcatului și mîntuirii.

Vezi *supra*, pp. 250-251
Blms. *Prot.* 15-19 (Casanovas 4:140-202)
Leon XIII. *Rev. Nov.* (*ASS* 23:643)
Vezi *supra*, pp. 316-317
Theol Erkl. 1 (Niesel 335)

Documentația genealogiei teologice pentru o apreciere directă a problemelor societății era mai clară la unele grupuri confesionale sau denominaționale decît la altele, tradițiile romano-catolică și reformată fiind capabile să insiste asupra unor resurse doctrinale ce erau mai puțin accesibile în mod nemediat tradițiilor ortodoxă răsăriteană și luterană. Atitudinea rezervată față de însemnările istorice legate de complicitatea Bisericii Romano-Catolice la persecuții și represiuni, simbolizate de Inchiziție, și față de presupusa îngăduință față de sclavie nu a anulat misiunea divină a Bisericii de a vorbi și, dacă era cazul, de a acționa pe tărîm social și politic; făcînd aceasta, vorbea atît în calitate de voce a revelației date prin Hristos, cît și ca apărător al „drepturilor date omului prin natură" (*ius homini a natura datum*). Groaza față de felul în care dușmanii evangheliei foloseau astfel de apeluri la cunoașterea naturală și legea naturală ca „sursă [alternativă] a propovăduirii Bisericii" nu i-a împiedicat pe cei ce se încadrau în principal în descendența calvină să afirme în continuare

Vezi vol. 4, pp. 254; 279

şi ei că Biserica „slujeşte pe om şi naţiunea, statul şi cultura" urmînd şi mărturisind cu credinţă cuvîntul lui Dumnezeu „în locul lui Hristos şi astfel slujind pe El şi

Erkl. Bek. 3.3; 4.1 (Niesel 331)

cuvîntul Său".

În timp ce studiul istoriei i-a determinat pe repezentanţii ortodoxiei răsăritene să reexamineze critic tiparele

Andrts. *Ek. pol.* 1.1.6 (1964-I:29-30)

„cezaropapismului" în istoria bizantină şi i-a făcut pe interpreţii luteranismului să pună în discuţie multe dintre raţionamentele lor teologice pentru a evita implicarea politică

Elrt. *Morph.* 2.4.29 (1931-II:366-395)

directă, experienţele lor din secolul XX cu regimurile autoritarist şi totalitarist au intensificat aceste critici. Mulţi luterani germani au luat parte la *(A doua) Declaraţie de la Barmen*, care se străduia să se prezinte nu numai ca vocea teologiei reformate, ci şi a curentului principal din protestantismul german, dincolo de graniţele obişnuite ale confesiunilor, dar cu respect faţă de fiecare dintre ele.

Theol. Erkl. pr. (Niesel 335)

Deşi identificarea aproape perfectă a Bisericii Ortodoxe Ruse cu regimul ţarist a evocat din partea teologiei ortodoxe o apărare viguroasă a tradiţiei Bisericii împotriva

Krtšv. *Sob.* 2 (1932:30-40)

revoluţiei ruse, reflecţia aprofundată, atît din partea celor din exil, cît şi a celor care au continuat să deţină responsabilităţi în noua Rusie, a determinat unele reconsiderări fundamentale ale ambiguităţii „epocii lui Constantin" ca formă ideală a Bisericii înseşi şi a relaţiilor ei cu statul şi

Schmn. *Prav.* 3 (1985:100-153)

societatea. Protestantismul Bisericii libere se străduise în mod tradiţional să evite deopotrivă „teocraţia" reformată sau romano-catolică şi „cezaropapismul" luteran sau ortodox răsăritean, pentru a asigura libertatea şi puritatea individului şi, prin acesta, a Bisericii, în evanghelie

Vezi vol. 4, pp. 341-349

şi numai în evanghelie; acum însă, după cum recunoştea Rauschenbusch, „o nouă înţelegere a Bisericii cîştigă teren în teologia protestantă [a Bisericii libere], în ciuda cunoaşterii din ce în ce mai temeinice a greşelilor trecute şi pre-

Rsch. *Theol.* 12 (1917:123)

zente ale Bisericii", şi mulţi care, ca Rauschenbusch, au fost adepţii acestei tradiţii erau primii ce manifestau interes faţă de relaţia Bisericii cu ordinea socială. Aşa se face că diversele tradiţii doctrinale au condus, toate, în diverse moduri, către acest nou interes.

Probabil că nici o formulare doctrinală tradiţională, după raţionamentul lui Rauschenbusch, nu era mai relevantă pentru acest interes decît doctrina augustiniană a

Vezi vol. 1, pp. 322-327

păcatului originar; deşi „doctrina tradiţională a căderii

Rsch. *Theol.* 5 (1917:41)

este în primul rînd produsul interesului speculativ", doctrina păcatului originar fusese „una dintre puţinele încercări ale teologiei individualiste de a găsi o viziune solidară

Rsch. *Theol.* 7 (1917:57)
Rsch. *Theol.* 7 (1917:67)
Rsch. *Theol.* 6 (1917:48)
Vezi *supra*, pp. 243-244
Fund. 8.6 (1910-VIII:84-85); Pi. XII. *Hum. gen.* (*ASS* 42:576)

a domeniului şi activităţii ei" şi era, de aceea, „un efort important de a vedea păcatul în totalitatea sa şi de a explica transmiterea şi perpetuarea lui neîntrerupte". „Păcatul", insista el, „nu este o tranzacţie particulară între păcătos şi Dumnezeu. Umanitatea umple întotdeauna sala de audienţă atunci cînd Dumnezeu ţine judecată". Pornind de la premise foarte divergente, alţi exponenţi ai eticii sociale creştine au exprimat aceeaşi opinie. Solidaritatea socială a neamului omenesc în privinţa creaţiei şi a păcatului a fost aproape mereu utilizată de autorii argumentelor împotriva poligenismului şi în favoarea descendenţei istorice a întregului neam omenesc dintr-o singură pereche de părinţi.

El. *Soc. Lw.* 6 (*LPT* 235)
El. *Soc. Lw.* 6 (*LPT* 237)
Vezi *supra*, pp. 250-251
Rsch. *Theol.* 9 (1917:93)
Rsch. *Theol.* 9 (1917:78)
Tlch. *Syst. Theol.* 5.3 (1967-III:406-409)
In. 8,9 (var.)
El. *Soc. Lw.* 6 (*LPT* 238)

Economistul protestant Richard T. Ely vorbea în numele unui număr mare de credincioşi cînd a declarat că „nimic din acea viaţă asociată a omului pe care o numim societate nu este mai remarcabil decît solidaritatea socială". Deşi această doctrină era învăţată de istorie şi ştiinţele sociale în afara revelaţiei, era, din punct de vedere teologic, semnificaţia mai profundă a relatării căderii lui Adam şi a istoriei lui Israel; iar Noul Testament „învăţa cu şi mai mare putere legea solidarităţii sociale". Din partea teologiei lui Ritschl, Rauschbenbusch a primit sprijin pentru „concepţia solidaristă a păcatului". Era necesar să nu se uite acest concept şi altele, „pentru a realiza puterea şi sfera de întindere ale doctrinei către care toate converg: Împărăţia Răului". Într-o vreme în care imaginile cunoscute ale diavolului erau înlocuite de o reinterpretare radicală a „demonicului", iar concepţia ortodoxă convenţională legată de iad devenea inacceptabilă pentru mulţi teologi, apărătorii evangheliei sociale erau de acord cu romano-catolicii şi cu alţi creştini ce recunoşteau o valoare permanentă a acestor doctrine ca formulare a explicaţiei, exprimată, de exemplu, în cuvintele pericopei cunoscute (deşi îndoielnică în privinţa textului) a femeii prinse în adulter, că acuzatorii săi „ieşeau unul cîte unul", ceea ce însemna „că toţi împărtăşeau vina comună, pentru că nu făcuseră ceea ce se putea face pentru a împiedica păcatul şi a-l readuce pe om pe calea dreptăţii".

Rsch. *Theol.* 4 (1917:31)
Rsch. *Theol.* 10 (1917:95-109)

Împreună cu doctrina păcatului reinterpretată astfel, doctrina mîntuirii era pentru Rauschenbusch „cealaltă secţiune a teologiei care se cuvenea să exprime [evanghelia socială] efectiv", pentru că era, la rîndul său, înţeleasă corect, „solidar", în cel mai profund sens al ei. În titlurile de capitole „Evanghelia socială şi mîntuirea personală"

şi „Mîntuirea puterilor suprapersonale" el a invocat definiţia biblică a credinţei ca „încredinţarea celor nădăjduite" – o definiţie folosită, după cum spusese Augustin, „de apărătorii luminaţi ai regulii catolice a credinţei" de-a lungul istoriei creştine – în sprijinul unei interpretări mai mult neaugustiniene a credinţei drept „nu atît aprobarea ideilor formulate în trecut, cît aşteptarea şi încrederea în mîntuirea lui Dumnezeu care urmează să vină", o subliniere a evangheliei sociale prin care, susţinea Rauschenbusch, „este reluată privirea către viitor a creştinismului primar". Principalii subiecţi ai lucrării mîntuitoare a lui Dumnezeu şi a lucrării mîntuitoare a Bisericii, în lumina acestei priviri către viitor, nu erau sufletele nemuritoare ale persoanelor considerate separat, aşa cum presupusese creştinismul individualist, ci „puterile suprapersonale" care vor fi „mîntuite cînd ajung sub legea lui Hristos"; aceasta includea afacerile, statul şi societatea însăşi.

Rsch. *Theol.* 11 (1917:110-117)
Evr. 11,1
Aug. *Enchir.* 2.8 (*CCSL* 46-52)
Rsch. *Theol.* 10 (1917:101-102)
Rsch. *Theol.* 11 (1917:113)

După cum sugerează folosirea de către Rauschenbusch a expresiei „legea lui Hristos" pentru a oferi conţinut „mîntuirii puterilor suprapersonale", un test doctrinal major al oricărei teorii creştine ale mîntuirii societăţii ar trebui să fie legătura cu învăţăturile Bisericii despre puterea mîntuitoare a morţii lui Hristos sau lipsa acesteia; de aceea, capitolul final din *O teologie pentru Evanghelia socială* avea titlul „Evanghelia socială şi răscumpărarea". Rauschenbusch a recunoscut că mulţi creştini privesc doctrina răscumpărării ca pe „esenţa teologiei", deşi pentru el doctrina împărăţiei lui Dumnezeu era „esenţa evangheliei, la fel cum erau întruparea pentru Atanasie, îndreptăţirea şi credinţa singură pentru Luther, iar suveranitatea lui Dumnezeu pentru Johathan Edwards"; de fapt fiecare dintre aceste doctrine fusese totuşi, pentru mulţi apărători ai săi, inclusiv cei numiţi aici, un corolar al mîntuirii prin răstignirea şi învierea lui Hristos, ce era, de aceea, esenţa „esenţelor evangheliei" şi pentru ei. Pentru a face legătura între evanghelia socială şi conceptele tradiţionale ale răscumpărării, interpreţii acesteia au evidenţiat păcatele, „toate de natură publică", responsabile pentru răstignire. Aceasta nu anula însă schimbarea fundamentală ce opera în definiţia mijloacelor mîntuirii, de la lucrarea ispăşitoare a lui Hristos la învăţăturile Sale reformatoare sau – folosind cadrul „slujirii întreite" a lui Hristos ca proroc, preot şi rege – de la un Hristos Care a fost rege prin sacrificiul ca preot, ceea ce poate fi văzut ca fiind consensul

Vezi *supra*, pp. 141-147
Rsch. *Theol.* 19 (1917:240-279)
Rsch. *Theol.* 13 (1917:240)
Rsch. *Theol.* 13 (1917:131)
Vezi vol. 1, pp. 215-224; vol. 3, pp. 133-193; vol. 4, pp. 197-208
Rsch. *Theol.* 19 (1917:248-258)
Vezi *supra*, p. 138
Vezi vol. 3, p. 157

tradiţiei, la un Hristos Care a fost rege prin intermediului mesajului Său profetic.

„Pentru cei ale căror minţi împărtăşesc evanghelia socială", prin urmare, „împărăţia lui Dumnezeu este un adevăr drag" şi doctrina centrală a mesajului creştin, care cerea „drepturi egale şi dreptate desăvîrşită" în întreaga societate. Era mai mult decît atît : pe baza studiului critic al Evangheliilor care fusese întreprins încă de la începutul secolului XX, Rauschenbusch s-a simţit îndreptăţit să afirme că în relatările evanghelice ale cuvîntărilor lui Iisus „numai două dintre spusele Sale consemnate conţin cuvîntul *Biserică*, ambele pasaje avînd o autenticitate îndoielnică". Ceea ce făcea ca auteticitatea lor să fie îndoielnică, găsise el că „se poate spune fără teama de a greşi", era faptul că Iisus „nu S-a gîndit niciodată să întemeieze un tip de instituţie care după aceea să pretindă că acţionează în numele Lui". În schimb, aşa cum arătau clar Evangheliile, „Iisus a vorbit mereu despre împărăţia lui Dumnezeu". Aşa cum spunea Washington Gladden, „împărăţia include Biserica, dar Biserica nu include împărăţia". În ciuda importanţei ecumenice a problemei „Ce relaţie există între Biserică şi împărăţia lui Dumnezeu ?", disjuncţia atît de radicală dintre „Biserică" şi „împărăţie" – sau, eventual, între „împărăţie" şi „stat" – continua să fie inacceptabilă pentru mare parte a corpusului învăţăturii creştine din toate Bisericile şi pentru învăţăturile celor mai mulţi dintre cei care căutau să abordeze problemele concrete ale societăţii. La fel de acceptabilă era pentru ei şi reducerea lucrării lui Hristos la mesajul Său profetic sau a acelui mesaj la conţinutul său etic ori chiar socioetic.

Rsch. *Theol.* 13 (1917:131)
Soc. *Crd.* (1908) (Ward 6)
Vezi *supra*, pp. 259-260
Mt. 16,18; 18,17
Rsch. *Theol.* 13 (1917:131-132)
Gldn. *Ch. Kng.* 1 (*LPT* 102)
Doc. Chr. Un. 6 (Bell 1:18)
Bnhfr. *Theol. Gem.* 6 (Bethge 2:279-280)
Bnhfr. *Theol. Gem.* 5 (Bethge 2:184-187)

În plus, în ciuda relaţiei sale destul de superficiale cu corpusul doctrinelor sau cu articolele de credinţă, ideea de împărăţie a lui Dumnezeu a devenit în gîndirea creştină din secolul XX subiect pentru cel puţin două discuţii care aveau o semnificaţie vitală nu doar pentru teoria politică creştină, ci şi pentru doctrină ca atare, inclusiv pentru doctrina despre Biserică : gîndirea socială romano-catolică a considerat drept unul dintre punctele sale de plecare teoria medievală a celor „două săbii", în timp ce gîndirea socială luterană a pornit de la reconsiderarea teoriei lui Luther despre „cele două împărăţii". Nici una din aceste formulări nu era acceptabilă, dar nici nu putea fi evitată. Aceste două teorii fac şi ele parte din subiectul

Törn. *Reg.* 2.1 (1940:23-27)

tratat aici, dar numai datorită locului lor în istoria ecleziologiei secolului XX.

Teoria celor două săbii apăruse ca o catacreză evidentă referitoare la schimbul de replici dintre Iisus şi ucenici în Grădina Ghetsimani: „Iar ei au zis: «Doamne, iată aici două săbii». Zis-a lor: «Sînt de ajuns»". Doctrina s-a bucurat de o largă circulaţie prin încorporarea în bula *Unam Sanctam*, emisă de papa Bonifaciu al VIII-lea, în 1302, în care doctrina Bisericii era definită mai precis decît fusese în cele mai multe dintre documentele papale anterioare: există „două săbii, cea spirituală şi cea temporală", dar ambele sînt în puterea Bisericii, prima fiind mînuită „de Biserică" (*ab ecclesia*), iar a doua de guvernarea seculară, dar „în numele Bisericii" (*pro ecclesia*). Teoria celor două săbii aparţinea echivalării medievale tîrzii a Bisericii cu împărăţia lui Dumnezeu şi, în calitate de proclamaţie papală *ex cathedra* şi, prin aceasta, parte a învăţăturii publice a Bisericii, *Unam Sanctam* a fost considerată ca avînd o autoritate ce trebuie respectată în toate timpurile. *Expunerea erorilor* a papei Pius al IX-lea a anatemizat o serie de expresii ce tratau poziţia Bisericii în societatea seculară, culminînd cu respingerea formulării eretice „Biserica ar trebui să fie separată de stat şi statul de Biserică", iar *Expunerea* condamna în mod specific eforturile de a reduce ecleziologia la statutul de „doctrină care a predominat [numai] în Evul Mediu". Totuşi, în lumina unei reflecţii istorice aprofundate şi a recunoaşterii faptului că prin pluralism religios „Biserica universală se confruntă cu o nouă problemă", fiind necesară aplicarea metodologiei „dezvoltării doctrinei" şi la ecleziologie, devenea evident că simplul fapt istoric că „a predominat în Evul Mediu" nu o făcea obligatorie permanent pentru Biserică. După cum afirma Conciliul Vatican II, „în viaţa poporului lui Dumnezeu, în timpul peregrinării sale prin vicisitudinile istoriei omeneşti, au existat uneori modalităţi de a acţiona ce erau mai puţin în acord cu spiritul evangheliei sau chiar opuse acestuia", inclusiv persecutarea celor care nu au acceptat credinţa creştină. Reconsiderarea definiţiei împărăţiei lui Dumnezeu ca stînd la baza teoriei „celor două săbii" a jucat astfel un rol major în reconsiderarea definiţiei doctrinei Bisericii înseşi la Conciliul Vatican II.

Formulată la început ca un substitut pentru echivalarea medievală a Bisericii instituţionale cu împărăţia lui Dumnezeu, distingerea de către Luther între cele „două

Lc. 22,38

Vezi vol. 4, p. 118

Bon. VIII. *Un. sanct.* (Lo Grasso 212)

Vezi vol. 4, pp. 128-132

Pi. IX. *Syl.* 6.39-55 (*ASS* 3:172-174)

Pi. IX. *Syl.* 6. 55 (*ASS* 3:174)

Pi. IX. *Syl.* 5.34 (*ASS* 3:172)

Mry. *Trths.* pr. (1964:11)

Myr. *Prob. Gd.* 2 (1964:52-57)

CVat. (1962-1965) 9, *Dign. hum. pers.* 12 (Alberigo-Jedin 1009)

Vezi *infra*, pp. 353-354

Vezi vol. 4, pp. 215-216

împărăţii" (*Regimente*) fusese un efort de a afirma că Dumnezeu exercită stăpînirea Sa atît prin „împărăţia din mîna stîngă"[1], stăpînirea legii, puterii şi dreptăţii, cît şi prin „împărăţia din mîna dreaptă", stăpînirea evangheliei, harului şi milei: un Dumnezeu, dar două stăpîniri. De aceea, nu era corect ca creştinii să derive din evanghelie principiile politice care urmează să guverneze statele şi tribunalele; aceste principii vin din istorie şi raţiune, nu din revelaţia lui Hristos. Crizele politice ale secolului XX au ridicat întrebări profunde nu doar în privinţa semnificaţiei socioetice a acestei teorii, ci şi a conţinutului ei doctrinal. Evaluate prin prisma principiului central al stăpînirii lui Hristos peste toate, peste stat la fel de mult ca şi asupra Bisericii, răspunsul lui Luther a oferit un răspuns „nesatisfăcător" la întrebarea legată de relaţia
Brth. *Rcht.* (1944:4)
dintre „îndreptăţire" şi „dreptate" şi a făcut din distincţia dintre lege şi evanghelie o separare, oferind „împărăţiei
Brth. *Ev. Ges.* 2 (*TheolEx.* II-50:10-17)
din mîna stîngă" o autonomie morală ce a deschis calea către totalitarism, tiranie şi distorsionarea fundamentală a imaginii noutestamentare a Bisericii. Apărătorii teoriei lui Luther s-au străduit să reexamineze relaţia dintre
Alt. *Eth.* (1965:137-141)
„îndreptăţire" şi „dreptate", aşa cum era ea reflectată de gîndirea acestuia, şi au insistat că ideea lui de „împărăţie din mîna dreaptă" judeca toate instituţiile omeneşti, inclusiv partea umană a Bisericii înseşi, ceea ce impunea
Törn. *Reg.* 3.2 (1940:113)
„limite împărăţiei omeneşti". Într-un sens real, prin urmare, Biserica era şi nu era împărăţia lui Dumnezu, dar împărăţia se întindea cu mult dincolo de zidurile Bisericii, cuprinzînd toată lumea.

Secolul XX avea mai multe motive decît oricare alt secol al istoriei creştine, cu excepţia poate a primului, să ştie că sintagma *împărăţia lui Dumnezeu*, oricare îi erau celelalte semnificaţii, avea inevitabil conotaţii eshatolo-
Vezi *supra*, pp. 259-260
gice. Deşi reprezentanţii evangheliei sociale, căutînd „împărăţia lui Dumnezeu" pe pămînt, păreau să ignore aceste conotaţii la fel de mult ca şi adepţii identificării medievale a Bisericii cu împărăţia, proeminenţa „eshatologiei consecvente" ca metodă de a interpreta Evangheliile îi obliga pe toţi cei care vorbeau acum despre împărăţia lui Dumnezeu să găsească o cale de înţelegere cu ele. Rauschenbasch a rezervat un întreg capitol din *O teologie pentru Evan-*
Rsch. *Theol.* 18 (1917:208-239)
ghelia socială „Eshatologiei", în care, abordînd cu curaj

1. Luther considera că Statul este mîna stîngă a lui Dumnezeu, în timp ce Biserica este mîna Sa dreaptă (n. trad.).

dezbaterea ce se isca, ca o consecință a criticii istorice, pe tema aşa-zisei erori eshatologice a lui Iisus, a recomandat evanghelia socială ca soluție. „Ştiința istorică împreună cu evanghelia socială", a propus el, „pot fi capabile să afecteze definitiv eshaologia", în moduri în care nici una din ele nu ar fi reuşit să o facă fără ajutorul celeilalte. Pentru că, în timp ce „critica istorică, în sine, face ca [eshatologia] să pară neputincioasă şi nu are nici o putere creatoare", eshatologia poate fi transformată prin combinarea ei cu evanghelia socială, ce „are acea rigoare morală şi credința religioasă care exercită o influență con-

Rsch. *Theol.* 18 (1917:211)

structivă asupra doctrinei".

Interesul secolului al XIX-lea pentru „progresul împă-

Vezi *supra*, pp. 250-251

răției" era un avertisment privind ceea ce poate însemna concret „influența constructivă asupra doctrinei" în reinterpretarea eshatologiei. Rauschenbasch a recunoscut că el însuşi fusese odinioară atît de impresionat de noțiunea de *progres al civilizației*, încît adoptase un „optimism...

Rsch. *Miss.* (*LPT* 270-271)

nemotivat de realități". Generația următoare de ucenici ai evangheliei sociale a criticat acest optimism facil şi identificarea progresului social cu împărăția lui Dumnezeu şi

Nbr. *Fth. Hist.* 1 (1949:1-13)

a înțeles „eroarea eshatologică" a Evangheliilor ca pe o expresie a judecății divine transcendente în fiecare etapă a istoriei lumii. Acolo unde Biserica era văzută ca „Trupul mistic al lui Hristos", „plinătatea şi desăvîrşirea Mîntuitorului" (*plenitudo et complementum Redemptoris*) în Biserică, ce era una cu Hristos, Capul ei, era „unirea

Pi. XII. *Myst. corp.* (*ASS* 35:230)

cerului cu pămîntul" şi o expresie a eshatologiei împlinite care în Noul Testament a stat pe aceeaşi treaptă cu eshatologia ce se referă la viitor, în tensiunea dintre „deja" şi „nu încă", o eshatologie împlinită a cărei principală expre-

Leon XIII. *Mir. car.* (*ASS* 34:642-643)

sie istorică era Biserica şi săvîrşirea Euharistiei. În timp ce termenul *societate* – „societate necesară" cu adevărat – era aplicabil familiei şi statului, dar şi Bisericii, numai Biserica, fiind singura „societate supranaturală", are un destin ce depăşeşte istoria şi de aceea o funcție educativă

Pi. XI. *Div. il. mag.* (*ASS* 22:52-53)

şi în relație cu aceste două „societăți naturale".

Evoluțiile politice ale secolului XX, experiența practică a încercării de a lega mesajul creştin al mîntuirii de structurile societății şi recunoaşterea faptului că, aşa cum se exprima Rauschenbasch, mult mai radical decît alții, „diviziunile noastre denominaționale sînt aproape toate... dintr-o epocă controversată... cele [a căror] semnificație

Rsch. *Soc. Pr. Jes.* (1916:139-146)

reală s-a pierdut" – toate au făcut din căutarea unei semnificații sociale a evangheliei o forță majoră îndreptată

înspre unitatea creştină. Ceea ce a spus el despre „evanghelia socială" se putea aplica şi la „evanghelia ecumenică": „avem nevoie de o teologie sistematică suficient de deschisă pentru a o cuprinde şi suficient de puternică pentru a o susţine". Şi, în ciuda polemicii sale viguroase împotriva romano-catolicismului, cea mai cuprinzătoare încercare de a face o astfel de „teologie sistematică" avea să apară, mai tîrziu în cursul secolului, în decretele Conciliului Vatican II.

Rsch. *Theol.* 1 (1917:1)

Lumen gentium

La data de 3 iulie 1907, Pius al X-lea a emis decretul *Lamentabili*, în care condamna efortul diferitor teologi din cadrul Bisericii Romano-Catolice de a se sustrage autorităţii doctrinare a Bisericii; la data de 8 septembrie, în acelaşi an, în enciclica *Pascendi dominici gregis*, a extins şi a întărit această condamnare, subliniind „originea şi natura însăşi a dogmei" ca „materie principală". În 1910, a adăugat necesitatea unui jurămînt împotriva erorilor modernismului, pe care trebuiau să-l depună toţi profesorii de teologie şi alţi membri ai clerului. În cadrul ortodoxiei răsăritene, „cu excepţia a doar patru episcopi, întregul episcopat rusesc a cerut, în 1905, restaurarea patriarhatului desfiinţat de Petru cel Mare", ca o modalitate de a face faţă noii situaţii a Bisericii Ortodoxe în cadrul culturii din Rusia ţaristă a secolului XX.

Pi. X. *Lam.* (*ASS* 40:470-477)

Pi. X. *Pasc.* (*ASS*.40:602)

Pi. X. *Sacr. ant.* (*ASS* 2:669-672)

J. Meyerdorff *apud* Nichols-Stavrou (1978) 177

În 1909-1910 şi în anii următori, protestanţii evanghelişti din Statele Unite au publicat, în mai mult de trei milioane de exemplare, cele 12 tratate numite *Fundamente* care afirmau cele „cinci puncte ale fundamentalismului": inspiraţia verbală şi ineranţa Bibliei, dumnezeirea lui Hristos, naşterea din Fecioară a lui Hristos, doctrina substituţionalistă a răscumpărării, precum şi învierea fizică şi reîntoarcerea în trup a lui Hristos. În 1912, un grup de teologi anglicani de la Oxford au publicat „declaraţia credinţei creştine în termeni ai gîndirii moderne" sub denumirea *Principii fundamentale*, în care au căutat, fără a face concesii în privinţa tradiţiei creştine, să reconcilieze credinţele creştine istorice în privinţa acelor aspecte importante ale doctrinei şi a altora cu „ştiinţa, filozofia şi erudiţia", în special cu rezultatele criticii istorice şi biblice.

Found. int. (1913:vii)

Ca şi conferinţele istoricului liberal luteran Adolf Harnack despre *Esenţa creştinismului*, din 1899-1900,

Vezi *supra*, pp. 262-263

aceste declaraţii de la începutul secolului XX ale reprezentanţilor romano-catolici, ortodocşi răsăriteni, protestanţi evanghelici şi anglicani aveau, toate, scopul de a formula semnificaţia esenţială a tradiţiei creştine în relaţia acesteia, pozitivă sau negativă, cu gîndirea contemporană. Toate aveau totuşi să fie puse în umbră ca importanţă istorică de Conciliul Vatican II al Bisericii Romano-Catolice, convocat de papa Ioan al XXIII-lea, care s-a întrunit de la sfîrşitul anului 1962 pînă la sfîrşitul anului 1965. Cele mai multe dintre conciliile Bisericii, deşi au luat în discuţie tangenţial o mulţime de chestiuni disciplinare (practica penitenţială la Conciliul al IV-lea Lateran) sau chiar chestiuni teologice (relaţia dintre patriarhate la Conciliul de la Calcedon), se concentraseră asupra unei chestiuni doctrinale importante în acel moment, care apăruse în controversa teologică anterioară conciliului; la Niceea, relaţia dintre Tatăl şi Fiul; la Constantinopol, dumnezeirea Sfîntului Duh şi deci doctrina Treimii; la Efes şi Calcedon, relaţia dintre firile divină şi umană în persoana lui Hristos. Ocazional, controversa teologică anterioară fusese totuşi atît de cuprinzătoare şi atît de profundă în provocarea ei, încît conciliul nu a putut izola o chestiune dogmatică sau două, ci s-a simţit obligat să abordeze o gamă largă (deşi niciodată completă) de subiecte doctrinale. Astfel, cînd s-a încheiat a 25-a sesiune a Conciliului de la Trident, ce s-a întins pe o perioadă de 18 ani, rămăseseră foarte puţine doctrine care să nu fi fost măcar nominalizate, deşi multe nu constituiseră subiectul unei rezoluţii finale.

Vezi vol. 4, p. 173
Vezi vol. 2, pp. 190-192
Vezi vol. 1, pp. 215-224
Vezi vol. 1, pp. 225-238
Vezi vol. 1, pp. 267-278
Vezi vol. 4, pp. 305-332
Vezi vol. 4, pp. 309-310

Această deschidere era, se pare exclusiv, o caracteristică a Conciliului Vatican II. Tot în mod exclusiv, cel puţin de la schisma dintre Răsărit şi Apus şi de la cea a Reformei, conciliul s-a străduit în mod expres să includă „fraţii separaţi" în sfera sa de competenţă. Aceasta nu numai că le-a oferit membrilor celorlalte confesiuni un rol, fie el şi indirect, în discuţiile şi deliberările conciliului; mai accentuate şi mai directe au fost vocile tradiţiilor istorice reprezentate de aceste comunităţi, cărora „întreaga Biserică le era îndatorată". S-a recunoscut că „unele – chiar multe – dintre cele mai semnificative elemente sau fundamente care împreună zidesc şi dăruiesc viaţă Bisericii înseşi pot exista în afara hotarelor văzute ale Bisericii"; aceste „elemente sau fundamente" includeau „cuvîntul scris al lui Dumnezeu". De aceea, Părinţii greci ai Bisericii, liturghiile răsăritene, chiar şi reformatorii protestanţi şi eruditii biblici s-au făcut auziţi, dacă nu întotdeauna în textele

CVat. (1962-1965) 5. *Or. eccl.* 5 (Alberigo-Jedin 902)

CVat. (1962-1965) 5. *Unit. redint.* 3 (Alberigo-Jedin 910)

decretelor, cel puţin în notele lor istorice de subsol. Aceste caracteristici fac Conciliul Vatican II în mod special potrivit pentru rezumarea dezvoltării doctrinei – nu doar „doctrina Bisericii" din perspectivă obiectivă, doctrina despre Biserică aşa cum a fost formulată în declaraţia centrală a conciliului, Constituţia Dogmatică despre Biserică, *Lumen gentium*, ci „doctrina despre Biserică" din perspectivă subiectivă, în sens mai larg, drept „ceea ce Biserica lui Iisus Hristos crede, propovăduieşte şi mărturiseşte pornind de la cuvîntul lui Dumnezeu".

CVat. (1962-1965) 5. *Lum. gent.* (Alberigo-Jedin 849-898)

Vezi vol. 1, p. 25

Chestiunea autorităţii nu a putut fi evitată în nici una dintre discuţiile Conciliului Vatican II, chiar şi datorită importanţei pe care a avut-o în fiecare controversă doctrinală din secolele anterioare. Chiar forţa şi profunzimea din *Lumen gentium* ca formulare ecleziologică erau în pericolul de a da impresia că subordonează atît Scriptura, cît şi tradiţia autorităţii neîntrerupte a Bisericii. Conciliul de la Trident şi Conciliul Vatican I lăsaseră nerezolvată relaţia dintre Scriptură şi tradiţie drept „cele două surse (*fontes*) ale revelaţiei". Ideea fusese formulată într-un proiect preliminar de decret la Trident, potrivit căruia revelaţia era conţinută „parţial" (*partim*) în cărţile scrise ale Scripturii şi „parţial" (*partim*) în tradiţie. Fără o condamnare explicită a acestei idei, coţinutul constituţiei *Dei Verbum*, Constituţia dogmatică privind revelaţia divină, de la Conciliul Vatican II, sublinia mai curînd legătura reciprocă dintre „tradiţia sacră" şi „Scriptura sacră", ce aveau o „sursă" (*scaturigo*) unică şi comună în revelaţia divină. În ciuda posibilităţii de a vorbi oficial despre chestiunea privind cuprinderea sau nu a întregii doctrine creştine în Scriptură, decretul a lăsat, în limbajul său explicit, problema deschisă, în timp ce, implicit, prin folosirea atît a Scripturii, cît şi a tradiţiei, a afirmat că întreaga doctrină provine din Scriptură, dar aşa cum a fost aceasta întotdeauna interpretată de tradiţia acceptată. Astfel, conciliul a exprimat un consens ecumenic tot mai mare. Pentru că aceasta era de mult învăţătura istorică a ortodoxiei răsăritene ; iar cînd Comisia pentru Credinţă şi Ordine a Consiliului Ecumenic al bisericilor, în care erau reprezentate multe Biserici protestante, anglicane şi ortodoxe, a creat o comisie de studiu al „tradiţiei şi tradiţiilor", a pus în mişcare un proces de reflecţie şi dezbatere care avea să conducă, dacă nu la formulări dogmatice oficiale, cel puţin la formulări doctrinale neoficiale, avînd un limbaj izbitor de asemănător cu *Dei Verbum*.

Vezi *supra*, pp. 116-122, 273-283

Vezi vol. 4, pp. 309-310

Vezi *supra*, pp. 290-291

Vezi vol. 4, p. 310

CVat. (1962-1965) 8. *Dei Verb.* 2.9 (Alberigo-Jedin 974-975)

Vezi vol. 2, pp. 46-52

CUB. *Trad.* (Minear 12-51)

Una dintre cele mai urgente probleme legate de doctrina revelaţiei în toate Bisericile, în secolul XX, fusese „revelaţia naturală", a cărei validitate fusese reafirmată de Conciliul Vatican I împotriva scepticismului şi raţionalismului. Totuşi, pentru mulţi, „teologia naturală" părea ea însăşi o specie a raţionalismului şi un mijloc de a crea în interiorul Bisericii alt tip de autoritate decît cea a lui Hristos şi a cuvîntului Său. Prima teză a *Declaraţiei de la Barmen* a condamnat „doctrina falsă potrivit căreia Biserica poate şi trebuie să recunoască drept sursă a predicării sale, pe lîngă şi alături de cuvîntul unic al lui Dumnezeu, şi alte evenimente şi puteri, structuri şi adevăruri, ca revelaţie a lui Dumnezeu". Răspunsul Conciliului Vatican II la această critică a „teologiei naturale" era, în limbajul tradiţional al Epistolei către Romani despre „cunoaşterea" lui Dumnezeu „din făpturi", că trebuie să se recunoască acest lucru numai după formularea deplină a unei mărturisiri de credinţă în „iconomia revelaţiei" de-a lungul istoriei mîntuirii, culminînd cu întruparea Logosului, care nu trebuia, de aceea, să fie considerată un supliment sau o completare a „cunoaşterii naturale a lui Dumnezeu", ci o temelie a întregului dialog lui Dumnezeu cu neamul omenesc. Fără a nega validitatea teologică a corectitudinii teologice a dovezilor tomiste recunoscute despre existenţa lui Dumnezeu, *Dei Verbum* a exprimat un consens doctrinal crescînd în secolului XX, mutînd centrul de greutate de la argumentele raţionaliste, fie ele ortodoxe sau heterodoxe în privinţa rezultatului lor, la mărturisirea cuvîntului lui Dumnezeu.

Vezi vol. 3, pp. 123-133; 305-314

Vezi *supra*, pp. 221-223
CVat. (1962-1970) 3,2 (Alberigo-Jedin 806)

Vezi *supra*, pp. 316-317

Theol.·Erkl. 1 (Niesel 335)

Vezi vol. 1, p. 50

Rom. 1,19-20; CVat. (1962-1965) 5. *Dei Verb.* 1.3 (Alberigo-Jedin 972)

CVat. (1962-1965) 8 *Dei Verb.* 1.2 (Alberigo-Jedin 972)

Vezi vol. 3, pp. 305-314

Totuşi, declaraţiile oficiale ale Bisericii Romano-Catolice şi ale celei Ortodoxe răsăritene descriseseră, la fel ca şi *Principiile fundamentale* protestante evanghelice, inspiraţia Scripturii ca garanţie a ineranţei, care excludea orice greşeală, nu doar în credinţă şi morală, ci şi în istorie, arheologie şi ştiinţă. Aplicarea metodei critice istorice la studiul Scripturii a continuat să-i separe pe teologi şi chiar Bisericile. Deşi enciclica *Divino afflante Spiritu* aderase la această definiţie a ineranţei Scripturii, în acelaşi timp recunoscuse oficial, cu o forţă şi o claritate fără precedent, existenţa în Scriptură a diferitor forme literare şi, prin urmare, necesitatea de a acorda atenţie „perspectivei (*indoles*) şi condiţiei vieţii sfinţitului scriitor şi epocii în care acesta a trăit". Recunoaşterea a oferit o justificare, în conciliu, pentru reconsiderarea a ce se înţelegea prin „ineranţă", în lumina felului în care erau tratate în Biblie chestiunile ştiinţifice şi istorice. Augustin vorbise deja

Vezi *supra*, pp. 273-283

Leon XII. *Prov.* (*ASS* 26:286-287)

Pi. XII. *Div. affl. Spir.* (*ASS* 35:298)

Pi. XII. *Div. affl. Spir.* (*ASS* 35:314)

Vezi *supra*, pp. 278-279

Aug. *Doctr. creșt.* 3.18.26 (*CCSL* 32:93)

despre necesitatea ca în interpretarea biblică „să se țină cont de condițiile acelor vremuri". Deși el nu se referea la știință sau istorie, ci la etică – mai precis, la poligamia patriarhilor din Vechiul Testament –, cuvintele sale s-au dovedit a fi folositoare nu doar celor care au participat la dezbaterea din conciliu, ci și textului Constituției dogmatice privind revelația atunci cînd aceasta a abordat probleme de cronologie și cosmologie.

CVat. (1962-1965) 8. *Dei Verb.* 3.12 (Alberigo-Jedin 976)

Această dezvoltare a doctrinei inerantei biblice era folosită și împotriva formației profund sceptice a unor erudiți protestanți în studiul noutestamentar, foarte influenți, în privința posibilității de a ști aproape totul despre „viața și personalitatea lui Iisus", dincolo de predicarea Bisericii primare.

Bltmn. *Jes.* int. (1964:11)

În mod curios, acest scepticism protestant putea fi folosit pentru a confirma accentul pus de romano-catolicism și ortodoxia răsăriteană pe centralitatea eclezioologiei: nici Scriptura, nici Hristos puteau fi cunoscuți decît prin tradiția Bisericii – în orice caz, tradiția Bisericii primare, dacă nu și cea a secolelor următoare.

Vezi *supra*, pp. 317-318

Așa cum arătase cercetarea tradiției primare ce stătea la baza Noului Testament, caracterul distinct al comunității creștine se exprimase în cult, care apoi a format baza dezvoltării doctrinei. Numele „Domn" („κύριος") dat lui Iisus Hristos era un termen cultic înainte de a deveni unul ce ține de mărturisirea de credință; exista aproape un consens umanism în privința faptului că Filipeni 2,6-11, cel

Bsst. *Kyr. Chr.* 8 (1913:338-342)

mai important text de referință al hristologiei dogmatice a „preexistenței, chenozei și preamăririi", care a dat „regula

Vezi vol. 1, pp. 267-278

canonică" pentru înțelegerea naturii duale a limbajului

Aug. *Trin.* 2.1.2 (*CCSL* 50:81)

biblic ce se referă la El, nu provenea din metafizică, ci dintr-un imn; principalul text doveditor al dumnezeirii

Aug. *Trin.* 1.7.14; 11.22 (*CCSL* 50:44-46; 60-61)
Schmeuch (1964) 24-33

Duhului Sfînt și, prin aceasta, al dogmei treimice fusese, de asemenea, oferit de practica culturală a Bisericii, rezu-

Vezi vol. 1, pp. 225-238

mată în formula baptismală.

Mt. 28,19-20

Departe de a fi un adaos tîrziu la un așa-zis *status quo antes* nonliturgic, liturghia

Vezi *supra*, p. 293

a fost cea care îi „zidește pe cei din Biserică, ca să ajungă un locaș sfînt în Domnul", astfel „făcînd cunoscute taina

Ef. 2,21-22

lui Hristos și natura adevărată a Bisericii" ca popor al lui Dumnezeu.

CVat. (1962-1965) 3. *Sacr. Conc.* pr. 2 (Alberigo-Jedin 820)

În această „lucrare de sfințire a oamenilor", liturghia Bisericii era exercitarea specială a slujirii preoțești a lui Hristos.

CVet. (1962-1965) 3. *Sacr. conc* 3 (Alberigo-Jedin 822)

Sfințenia Bisericii, una din primele sale însușiri care a primit formulare în crezuri, fusese și un prilej de neînțele-

Vezi vol. 1, p. 174

gere. Definind scopul acțiunii liturgice drept slăvirea lui

Vezi vol. 4, pp. 132-144

Dumnezeu, dar și instruirea Bisericii întru sfințenie și

CVat. (1962-1965) 3. *Sacr. Conc.* 1.33 (Alberigo-Jedin 827)
CVat. (1962-1965) 3. *Sacr. Conc.* 1.9 (Alberigo-Jedin 823)
Vezi vol. 4, pp. 189-193
CVat. (1962-1965) 5. *Lum. gent.* 3.25 (Alberigo-Jedin 869); CVat. (1962-1965) 9. *Presb. ord.* 2.4 (Alberigo-Jedin 1046)
CVat. (1962-1965) 5. *Lum. gent.* 3.21 (Alberigo-Jedin 865)
CVat. (1962-1965) 5. *Sacr. Conc.* 1.24 (Alberigo-Jedin 826)
Vezi vol. 4, pp. 216-217; 305
CVat. (1962-1965) 8. *Apost. act.* 1.2-3 (Alberigo-Jedin 982-983); CVat. (1962-1965) 3. *Sacr. Conc.* 1.14 (Alberigo-Jedin 824)

fundamentînd comportamentul pe cult mai degrabă decît cultul pe comportament, conciliul a răspuns criticilor Reformei faţă de doctrina medievală, evitînd moralismul care s-a ataşat aproape inevitabil termenului *sfîntă*. De aceea, conciliul a dat întîietate predicării şi învăţării între datoriile episcopatului şi clerului, citînd autoritatea „tradiţiei exprimate în mod special în riturile şi practicile liturgice ale Bisericii, atît din Răsărit, cît şi din Apus". Citirea, învăţarea şi predicarea Scripturii trebuiau să fie „de o importanţă specială (*maximum momentum*) în săvîrşirea liturghiei". Aceasta era în acord cu accentul pus de conciliu, tot ca răspuns la criticile Reformei legate de sacerdotismul medieval, pe preoţia universală a tuturor credincioşilor din Biserică, aşa cum era această preoţie, oferită prin botez, exprimată în liturghie.

Ps. 45,13 (Vulg.)
Leon XIII. *Or. dign.* (*ASS* 27:259)
Conf. Aug. 7.3 (*Bek.* 61); *Art. XXXIX.* 34 (Schaff 3:508); *Conf. Belg.* 32 (Niesel 132)
Conf. Helv. post. 23 (Niesel 267-268)
Socr. *H. e.* 5.22.57 (Hussey 2:635)
CVat. (1962-1965) 3. *Sacr. Conc.* 1.37 (Alberigo-Jedin 828)

Semnificaţia ecleziologică a liturghiei a afectat nu doar înţelegerea sfinţeniei, ci în mod special a unităţii în diversitate, ca semn al Bisericii : aceasta, în calitate de mireasă a lui Hristos, trebuia să fie „înconjurată de diversitate". Afirmaţiile publice ale doctrinei tuturor Bisericilor precizau că diversitatea ritualului sau a structurii administrative ca atare nu nega unitatea, dar recunoscuseră cu mult timp în urmă că contribuţia specială a Bisericilor din Răsărit este aceea că au făcut o chestiune teologică din opoziţia faţă de omogenitatea liturgică şi organizaţională. Conciliul Vatican II a declarat în mod explicit că, „nici chiar în liturghie, Biserica nu doreşte să impună o uniformitate rigidă în chestiuni care nu se referă la credinţă sau la binele întregii comunităţi". Aceasta era temelia doctrinală nu doar pentru aprobarea folosirii limbilor popoarelor în liturghie (care a avut consecinţe pe termen lung pentru viaţa şi cultul Bisericii, deşi nu în mod direct pentru doctrina acesteia), ci şi pentru reafirmarea dreptului şi a datoriei Bisericilor răsăritene, chiar dacă dobîndeau (sau recuperau) unitatea cu Sfîntul Scaun, de „a păstra riturile lor liturguce canonice şi modul lor de viaţă deja stabilit". Conciliul a adăugat că, pînă şi în Bisericile ale căror episcopat şi cinuri preoţeşti nu erau acceptate de romano-catolicism ca valide, participarea „la acţiunile sacre ale religiei creştine" putea „să dea naştere unei vieţi harice" şi chiar „să ofere acces la comunitatea mîntuirii", deşi nu se putea spune că asigura „unitatea pe care Iisus Hristos a vrut să o instituie".

CVat. (1962-1965) 5. *Or. eccl.* 6 (Alberigo-Jedin 902)
CVat. (1962-1965) 5. *Unit. redint.* 3 (Alberigo-Jedin 910)

Afirmarea universalităţii, *sobornost*, a întregii Biserici, declarată într-un asemenea limbaj de către Decretul despre

ecumenism, deşi pare inovatoare sau chiar revoluţionară, privea dincolo de zidurile Bisericii, ale tuturor Bisericilor,

CVat. (1962-1965) 9. *Nostr. aet.* 1 (Alberigo-Jedin 1069)

în viziunea sa despre „o comunitate a tuturor naţiunilor". În timp ce continua să afirme că „misiunea Bisericii este

CVat. (1962-1965) 9. *Ad gent.* 5 (Alberigo-Jedin 1014) Vezi vol. 1, pp. 330, 334-336; vol. 4, p. 272

1 Tim. 2,4; vezi *supra*, pp. 159-161

împlinită de acea activitate care o face prezentă deplin la toţi" şi că voia lui Dumnezeu Făcătorul (în cuvintele mult-discutate ale Noului Testament) ca „toţi oamenii să se mîntuiască" nu ar fi împlinită pînă cînd lucrarea misionară nu îşi atinge scopul de a converti lumea la evanghelia

CVat. (1962-1965) 9. *Ad gent.* 7 (Alberigo-Jedin 1017)

lui Hristos, conciliul a recurs la analizarea semnificaţiei doctrinale a statutului necreştinilor. Făcînd aceasta, a căutat să articuleze o alternativă creştină şi catolică la două dintre definiţiile mai importante acordate în secolul XX acestui statut. Una din ele, sugerată în *Sarcini de regîndire*, ce rezultase din „cercetarea laicilor" protestanţi nu doar ca practică, ci şi ca premisă teologică a activităţii misionare, propusese: „Creştinătatea s-ar putea afla în situaţia de a fi obligată să ajute aceste credinţe [necreştine]... să-şi interpreteze sensul într-un mod mai apropiat de ade-

Hckng. *Reth.* 2.5 (1932:37)

văr"; aceasta a înlocuit viziunea convenţională a unicităţii şi exclusivităţii revelaţiei evanghelice cu complementaritatea şi cooperarea. Exponenţii acestei viziuni au găsit sprijin în cuvintele din prologul Evangheliei după Ioan, care numea Logosul preexistent „Lumina cea adevărată

In. 1,9

care luminează pe tot omul, care vine în lume". Cealaltă era aplicarea la relaţia cu religiile necreştine a conştiinţei redeşteptate a proeminenţei revelaţiei în Hristos, convingerea că „Dumnezeu Însuşi poate face cele cu neputinţă să fie posibile, prin actul Său suveran creator de mîntuire

Krmr. *Mssge.* 3 (1938:75)

în Iisus Hristos". Aceasta a acutizat, mai mult chiar decît o făcuse anterior misiologia protestantă, revendicarea numelui lui Iisus Hristos, rezumată în exegeza tradiţională a cuvintelor: „Şi întru nimeni altul nu este mîntuirea, căci nu este sub cer nici un alt nume, dat între oameni, în

Fapte 4,12

care trebuie să ne mîntuim noi".

Nieb. *Rad. Mon.* 4 (1960:49-63)

Exista totuşi o altă rezolvare a problemei care apăruse şi în secolul XX. Aceasta încerca să combine ataşamentul faţă de particularitatea revelaţiei creştine cu afirmarea voii mîntuitoare universale a Dumnezeului revelaţiei creştine. Nathan Söderblom afirmase paradoxul în Prelegerile Gifford cînd a vorbit despre „unicitatea lui Hristos ca

Söd. *Liv. Gd.* 9 (1933:349)

revelator istoric, Cuvînt făcut trup", dar apoi a continuat spunînd că „revelaţia lui Dumnezeu nu se limitează la Biserică, deşi ea are, în Scriptură şi în experienţă, mijloa-

Söd. *Liv. Gd.* 10 (1933:387)

cele de a interpreta revelaţia continuă a lui Dumnezeu",

trecută sau prezentă, chiar dacă aceasta ar apărea în Biserică sau în afara sa. Legată teologic de această preocupare față de „revelația progresivă" era una dintre premisele ce au stat la baza Declarației privind libertatea religioasă a Conciliului Vatican II, *Dignitatis humanae personae*: recunoaşterea faptului că „toate popoarele vin la o unitate şi mai strînsă" şi că membrii „diferitelor culturi şi religii sînt uniți într-o relație mai strînsă". Din punct de vedere doctrinal, aceasta a condus la o combinație a „credinței că Dumnezeu Însuşi a făcut cunoscut omenirii modurile în care aceasta să Îl slujească şi astfel să fie mîntuită în Hristos şi să dobîndească fericirea" cu acceptarea obligației ca „toți oamenii să caute adevărul... şi să îmbrățişeze adevărul pe care ajung să îl cunoască şi să rămînă neclintiți în el". Dar recunoaşterea faptului că această idee nu era prezentă, împreună cu implicațiile ei pentru libertatea religioasă, în cuvintele Noului Testament, ci reieşise doar din dezvoltarea doctrinei sugera că o dezvoltare aprofundată a modului în care Biserica înțelegea revelația, prin experiența de veacuri, putea conduce şi la continuarea clarificării relației dintre particularitate şi universalitate şi astfel a relației dintre creştinism şi alte religii.

Nieb. *Rev.* 3 (1960:132-137)

CVat. (1962-1965) 9. *Dign.hum. pers.* 15 (Alberigo-Jedin 1010)

CVat. (1962-1965) 9. *Dign. hum. pers.* 1 (Alberigo-Jedin 1002)

CVat. (1962-1965) 9. *Dign. hum. pers.* 9 (Alberigo-Jedin 1006)

Clarificarea era necesară în mod cu totul special în ce priveşte relația dintre creştinism şi iudaism, după cum era evident din dezvoltarea doctrinei ceştine şi din experiența Bisericii în cursul secolului XX. Efortul creştin de acceptare a locului unic şi statornic al legămîntului cu poporul lui Israel în iconomia revelației divine fusese întotdeauna cheia naturii mesajului creştin ; dar, deşi secolul XX a fost martorul celei mai traumatizante schimbări în relațiile creştino-iudaice din vremea „deiudaizării creştinismului" începînd cu secolul I, tot el a produs, în articolul al patrulea din *Nostra aetate*, Declarația privind relația Bisericii cu religiile necreştine, cea mai puternică afirmare creştină a permanenței legămîntului cu Israel, cel puțin de la capitolele 9-11 ale Epistolei către Romani, pe care se şi baza. Însă conciliul şi-a început interpretarea despre locul iudaismului în istoria mîntuirii ca parte a reflecției sale asupra „tainei Bisericii", şi nu doar ca parte a discuțiilor despre religiile necreştine (chiar dacă pînă la urmă a fost inclusă în Declarația privind relația Bisericii cu religiile necreştine, şi nu în Decretul privind ecumenismul), dar afirma „legătura spirituală dintre poporul Noului Legămînt şi copiii lui Avraam". Respingînd observațiile tradiționale care fuseseră motiv de ură şi persecuție,

Vezi vol. 2, pp. 227-242

Vezi vol. 1, pp. 36-50

Vezi vol. 1, p. 47
CVat. (1962-1965) 7. *Nostr. aet.* 4 (Alberigo-Jedin 970)

CVat. (1962-1965) 7. *Nostr. aet.* 4 (Alberigo-Jedin 970)

Bnl. *Diss. apol.* (1747)

conciliul a evidenţiat două „resurse teologice ale unităţii", nu doar între creştini, ci şi între creştini şi evrei: erudiţia şi dialogul. „De vreme ce patrimoniul spiritual comun creştinilor şi evreilor este atît de mare", declara conciliul, „acest sfînt sinod doreşte să promoveze şi să recomande acea înţelegere reciprocă, ce este mai presus de toate, fructul studiilor biblice şi teologice şi al dialogului frăţesc".

CVat. (1962-1965) 7. *Nostr. aet.* 4 (Alberigo-Jedin 970)

Deşi relaţia creştinismului cu credinţele, altele decît cea iudaică, nu a avut acelaşi statut doctrinal şi nu a putut, în afara unui dialog de suprafaţă, să fie tratată prin considerarea celorlalte credinţe ca „serii de Vechi Testamente", conciliul a extins şi asupra lor metoda afirmării valorilor pozitive în alte tradiţii, ca dovadă a „unei oarecare percepţii a acelei puteri ascunse care veghează asupra cursului lucrurilor şi a întîmplărilor din viaţa oamenilor" şi care poate fi considerată o expresie a „recunoaşterii Divinităţii supreme (*numinis*) şi a Tatălui suprem". Monoteismul islamic a fost evidenţiat ca exemplu special al acestei recunoaşteri, împreună cu veneraţia islamică faţă de Fecioara Maria. Dar, în loc să servească doar ca dovadă tradiţională oferită de „consensul neamurilor", această recunoaştere a oferit un temei pentru a declara că „Biserica Catolică nu respinge nimic din ce este adevărat şi sfînt în aceste religii", de vreme ce Hristos, în calitate de „cale, adevăr şi viaţă", a fost „Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul". Tatăl lui Iisus Hristos este „Tatăl tuturor", iar chipul dumnezeiesc e prezent în toţi. Ca multe dintre decretele conciliului, şi acesta fusese gîndit pentru a avea un efect pastoral şi practic, dar a exprimat şi a stabilit un fundament doctrinal pentru practică.

CVat. (1962-1965) 7. *Nostr. aet.* 2 (Alberigo-Jedin 969)

Vezi vol. 2, pp. 253-268

CVat. (1962-1965) 7. *Nostr. aet.* 3 (Alberigo-Jedin 969-970)

Vezi *supra*, pp. 223-224

In. 14,6; In. 1,9; CVat. (1962-1965) 7. *Nostr. aet.* 5 (Alberigo-Jedin 971); CVat. (1962-1965) 9. *Gaud. sp.* 1.2.29 (Alberigo-Jedin 1086)

CVat. (1962-1965) 9. *Gaud. sp.* pr. 2 (Alberigo-Jedin 1069-1070)

Acest fundament doctrinal, pe care Conciliul Vatican II l-a conceput pentru Biserica din secolul XX, se bazează pe dezvoltarea doctrinară a tuturor veacurilor care l-au precedat, în toate Bisericile – Romano-Catolică, Ortodoxă răsăriteană şi Protestantă. El a definit *unitatea* Bisericii atît ca dar divin care trebuie primit cu recunoştinţă, cît şi ca o datorie de a „reface unitatea (*unitatis redintegratio*) între creştini", prin dialogul frăţesc dintre tradiţii şi prin studierea tradiţiei comune. A afirmat cu o deosebită forţă centralitatea cultului ca „regulă a rugăciunii", prin a cărui reformare şi reînnoire „regula credinţei" putea fi recuperată şi aprofundată, iar *sfinţenia* Bisericii reînnoită. A privit dincolo de nevoile şi resursele oricărei Biserici particulare, conturînd viziunea unei universalităţi şi *sobornost* catolice, în cadrul cărora să fie cuprinsă întreaga omenire.

CVat. (1962-1965) 5. *Unit. redint. pr.* 1 (Alberigo-Jedin 908)

CVat. (1962-1965) 3. *Sacr. Conc.* 1.21 (Alberigo-Jedin 825)

CVat. (1962-1965) 5. *Lum. gent.* 2.13 (Alberigo-Jedin 859-860)

S-a străduit să vorbească în calitate de voce autentică a revelaţiei *apostolice*, aşa cum fusese aceasta consemnată în Scriptură şi transmisă prin tradiţia apostolică.

CVat. (1962-1965) 8. *Dei Verb.* pr. 1 (Alberigo-Jedin 971)

De aceea, se cuvine ca această istorie a dezvoltării doctrinei să se încheie aşa cum a început: *Credo [in] unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam.*

Vezi vol. 1, p. 33

Bibliografie secundară selectivă

Generală

Adeney, Walter Frederic, *The Greek and Eastern Churches*, Scribners, New York, 1932.

Attwater, Donald, *The Christian Churches of the East*, 2 vol., The Bruce Publishing Company, Milwaukee, 1947-1948.

Barth, Karl, *Protestant Thought : From Rousseau to Ritschl*, traducere în limba engleză de Brian Cozens, introducere de Jaroslav Pelikan, Harper & Bros., New York, 1959. Deşi această carte (în original în germană) apare şi pe lista surselor principale, trebuie menţionată şi aici, alături de cartea asemănătoare a lui Georges Florovsky, fiind o excelentă introducere nu doar în teologia secolului al XIX-lea, ci şi în gîndirea care i-a precedat.

Baumer, Franklin L., *Modern European Thought: Continuity and Change in Ideas, 1600-1950*, Macmillan, New York, 1977.

Benz, Ernst, *Geist und Leben der Ostkirche*, ediţia a II-a, Fink, München, 1971.

Billington, James H., *The Icon and the Axe : An Interpretive History of Russian Culture*, Alfred A. Knopf, New York, 1966. Valoroasă în mod special pentru informaţiile legate de stilul rusesc distinct de a trata Iluminismul.

Blumenberg, Hans, *The Legitimacy of the Modern Age*, traducere în limba engleză de R.M. Wallace, MIT Press, Cambridge, Mass., 1983.

Chadwick, Owen, *From Bossuet to Newman: The Idea of Doctrinal Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 1957.

Elert, Werner, *Der Kampf um das Christentum : Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel*, Beck, München, 1921.

Florovsky, Georges V., *Ways of Russian Theology*, traducere în limba engleză de Robert L. Nichols. (Vezi *supra*, „Nordland", în „Editions and Collections", p. xlvii.)

Franks, Robert S., *A History of the Doctrine of the Work of Christ in Its Ecclesiastical Development*, 2 vol., New York, 1918.

Frei, Hans W., *The Eclipse of Biblical Narrative : A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, Yale University Press, New Haven, 1974.

Fries, Heinrich (ed.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 2 vol., Kösel, München, 1962-1963.

Gass, Wilhelm, *Die Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt*, 4 vol., Berlin, 1854-1867.

Gerrish, Brian A., *The Old Protestantism and the New : Essays on the Reformation Heritage*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

Groff, Warren F., şi Miller, Donald E., *The Shaping of Modern Christian Thought*, World Pub. Co., Cleveland, 1968.

Herzog, Johann Jakob, şi Hauck, Albert (ed.), *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, ediţia a III-a, 22 vol., Hinrichs, Leipzig, 1896-1909.

Hirsch, Emanuel, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, 5 vol., G. Mohn, Gütersloh, 1960.

Höfer, Josef, şi Rahner, Karl (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, ediţia a II-a, 14 vol., Herder, Freiburg, 1957-1968.

Lopuchin, Aleksandr Pavlovic, şi Glubokovskij, Nikolaj Nikaronovic (ed.), *Pravoslavnaja bogoslovskaja enciklopedija ili bogoslovskij enciklopedičeskij slovar* [*Enciclopedia teologică ortodoxă răsăriteană sau dicţionar teologic enciclopedic*], 9 vol. din 12, Petrograd, 1900-1911.

Martinos, Athanasios, *Orhskeutikh kai Hqikh Egkuklopaideia* [*Enciclopedia religiei şi eticii*], 12 vol., Atena, 1962-1968.

Mead, Sidney Earl, *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America*, Harper & Row, New York, 1963.

Nichols, Robert, şi Stavrou, Theofanis George (ed.), *Russian Orthodoxy under the Old Regime*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1978. Utilă în special cititorilor care au acces doar la limbile occidentale.

Pelikan, Jaroslav (ed.), *Makers of Modern Theology*, 5 vol., Harper & Row, New York, 1966-1968.

Pelikan, Jaroslav (ed.), *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture*, Yale University Press, New Haven, 1985 [ed. rom.: *Iisus de-a lungul secolelor: locul lui în istoria culturii*, traducere de Silvia Palade, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000].

Pelikan, Jaroslav (ed.), *Polnnj pravoslavnyj enciklopediceskij slovar* [*Dicţionar enciclopedic complet al ortodoxiei răsăritene*], reprint, 2 vol., Londra, 1971.

Smith, Page, *The Historian and History*, Alfred A. Knopf, New York, 1964.

Stephan, Horst, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus*, ediţia a II-a, Martin Schmidt, Berlin, 1960.

Turner, James, *Without God, without Creed: The Origins of Unbelief in America*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1985. Acoperă mare parte din perioada tratată în acest volum.

Vacant, Jean-Michel-Alfred, şi Mangenot, Euè (ed.), *Dictionnaire de théologie catholique*, 15 vol., Letouzey, Paris, 1903-1950.

1. *Criza ortodoxiei în Răsărit şi în Apus*

Abercrombie, N., *The Origins of Jansenism*, Clarendon Press, Oxford, 1936.

Addy, George M., *The Enlightenment in the University of Salamanca*, Duke University Press, Durham, 1966.

Allison, Henry E., *Lessing and the Enlightenment: His Philosophy of Religion and Its Relation to Eighteenth-Century Thought*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1966.

Bahner, Werner, *Aufklärung als Periodenbegriff der Ideologiegeschichte: Einige methodologische Überlegungen und Grundsätze*, Akademie Verlag, Berlin, 1973-.

Barber, W.H., Brumfitt, J.H., Leigh, L.A., Shackleton, R., şi Taylor, S.S.B. (ed.), *The Age of the Enlightenment*, Oliver & Boyd, Edinburgh, 1967.

Baumer, Franklin L., *Religion and the Rise of Scepticism*, Harcourt, Brace & Co., New York, 1960.

Berlin, Isaiah (ed.), *The Age of the Enlightenment: The Eighteenth Century Philosophers*, New American Library, Boston, 1956.

Beyer-Fröhlich, Marianne (ed.), *Höhe und Krise der Aufklärung*, Reclam, Leipzig, 1934.

Böhi, Hans, *Die religiöse Grundlage der Aufklärung*, Rascher, Zürich, 1933.

Bolshakoff, Serge, *Russian Nonconformity*, Westminster Press, Philadelphia, 1950.

Brunschwig, Henri, *Enlightenment and Romanticism in Eighteenth Century Prussia*, traducere de Frank Jellinek, University of Chicago Press, Chicago, 1974.,

Cassirer, Ernst, *The Philosophy of the Enlightenment*, traducere de Fritz C.A. Koelln şi James P. Pettegrove, Princeton University Press, Princeton, 1951. O lucrare de mare erudiţie, profundă şi de o importanţă fundamentală.

Cassirer, Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe*, traducere de James Gutman, Paul Oskar Kristeller şi John Herman Randall, Harper & Row, New York, 1965.

Conybeare, Frederick Cornwallis, *Russian Dissenters*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1921.

Cragg, Gerald Robertson, *From Puritanism to the Age of Reason: A Study of Changes in Religious Thought within the Church of England 1660 to 1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 1950.

Cragg, Gerald Robertson, *The Church and the Age of Reason: 1648-1789*, Pelican, New York, 1970.

Crocker, Lester G. (ed.), *The Age of Enlightenment*, Harper & Row, New York, 1969.

Crummey, Robert O., *The Old Believers and the World of Antichrist*, University of Wisconsin Press, Madison, Wis., 1970.

Denker, Rolf, *Grenzen liberaler Aufklärung bei Kant und Anderen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1968.

Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vol., Alfred A. Knopf, New York, 1966-1969.

Gay, Peter, *A Loss of Mastery: Puritan Historians in Colonial America*, University of California Press, Berkeley, 1966.

Goyard-Fabre, Simone, *La philosophie des Lumières en France*, Klincksieck, Paris, 1972.

Grabski, Andrzej Feliks, *Mysl historyczna polskiego Oswiecenia* [*Gîndirea istorică a Iluminismului polonez*], Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Varşovia, 1976.

Greaves, Richard, *L. John Bunyan*, Sutton Courtenay Press, Grand Rapids, Mich., 1969. Un studiu despre Bunyan ca teolog.

Grossmann, Walter, *Johann Christian Edelmann: From Orthodoxy to Enlightenment*, Mouton, Haga, 1976.

Günther, Hansjürgen, *Das Problem des Bösen in der Aufklärung*, Lang, Berna şi Frankfurt, 1974.

Hollifield, E. Brooks, *The Covenant Sealed : The Development of Puritan Sacramental Theology in Old and New England, 1570-1720*, Yale University Press, New Haven, 1974.

Krauss, Werner, *Die Aufklärung in Spanien, Portugal und Lateinamerika*, Wilhelm Fink, München, 1973.

Krieger, Leonard, *An Essay on the Theory of Enlightened Despotism*, University of Chicago Press, Chicago, 1975.

Kruse, Martin, *Speners Kritik am landesherrlichen Kirchenregiment und ihre Vorgeschichte*, Luther Verlag, Witten, 1971.

Laporte, J., *La doctrine de Port-Royal*, 2 vol., PUF, Paris, 1923.

Lauch, Annelies, *Wissenschaft und kulturelle Beziehungen in der russischen Aufklärung*, Akademie Verlag, Berlin, 1969.

Marty, Martin E., *The Infidel : Freethought and American Religion*, World Publishing Co., Cleveland şi New York, 1961.

Paquier, Jules, *Le Jansénisme : Etude doctrinale d'après les sources*, Déchamps, Paris, 1909.

Pascal, Pierre, *Awakum et les débuts du Raskol : La crise religieuse au XVIIe siècle en Russie*, Ligugé, Paris, 1938.

Patrides, C.A., *Milton and the Christian Tradition*, Clarendon Press, Oxford, 1966. Acordă o atenţie specială „arianismului" lui Milton.

Payne, Harry C., *The Philosophers and the People*, Yale University Press, New Haven, 1976.

Plongeron, Bernard, *Théologie et politique au siècle des lumières (1770-1820)*, Droz, Geneva, 1973.

Redwood, John, *Reason, Ridicule, and Religion : The Age of Enlightenment in England, 1660-1750*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1976.

Rees, August Herbert, *The Doctrine of Justification in the Anglican Reformers*, Londra, 1939.

Schneiders, Werner, *Die wahre Aufklärung : Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Karl Alber, Freiburg, 1974.

Scipanov, I.J., *Filosofija russkogo prosvescenija : Vtoraja polovina XVIII. v.* [*Filozofia Iluminismului rusesc în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea*], Moscova, 1971.

Southgate, W.M., *John Jewel and the Problem of Doctrinal Authority*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1962.

Stroup, John, *The Struggle for Identity in the Clerical Estate : Northwest German Protestant Opposition to Absolutist Policy in the Eighteenth Century*, E.J. Brill, Leiden, 1984.

Venturi, Franco, *Utopia and Reform in the Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

Venturi, Franco, *Italy and the Enlightenment*, traducere în limba engleză de Susan Corsi, New York University Press, New York, 1972.

Voss, Karl-Ludwig, *Christian Democritus : Das Menschenbild bei Johann Conrad Dippel*, Leiden, 1970.

Willey, Basil, *The Seventeenth Century Background*, Chatto and Windus, Londra, 1934.

2. *Obiectivitatea revelației transcendente*

Aland, Kurt (ed.), *Pietismus und Bibel*, Luther Verlag, Witten, 1970.

Bardon, Colette (ed.), *La pensée des lumières en Russie*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1973.

Baumgart, Peter, *Zinzendorf als Wegbereiter historischen Denkens*, Matthiesen, Lübeck, 1960.

Becker, Carl L., *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, Yale Univesity Press, New Haven, 1932.

Boorstin, Daniel J., *The Lost World of Thomas Jefferson*, Henry Holt and Company, New York, 1948.

Bornkamm, Heinrich, *Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum*, Töpelmann, Giessen, 1926.

Burns, Robert M., *The Great Debate on Miracles*, Bucknell University Press, Lewisburg, Pa., 1981.

Burtt, Edwin Arthur, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, reprint, Doubleday, Garden City, N.Y., 1954.

Casel, Odo, „Zum Wort Mysteriu", *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 15 (1941), pp. 269-305.

Chadwick, Henry (ed.), *Lessing's Theological Writings*, Black, Londra, 1956. Studiul introductiv (pp. 9-49) este o examinare concisă a lui Lessing ca teolog.

Cochrane, Eric W., *Tradition and Enlightenment in the Tuscan Academies, 1690-1800*, University of Chicago Press, Chicago, 1961.

Cragg, Gerald, *Reason and Authority in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1964.

Crocker, Lester G., *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth Century French Thought*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1959.

Fascher, Erich, *Kritik am Wunder: Eine geschichtliche Skizze*, Evangelische Verlagsanstalt, Stuttgart, 1960.

Greenslade, Samuel L., Ackroyd, P.L., Evans, C.F., și Lampe, G.W.H. (eds.), *The Cambridge History of the Bible*, 3 vol., Cambridge University Press, Cambridge, 1963-1970.

Greschat, Martin, *Zwischen Tradition und neuem Anfang: Valentin Ernst Löscher und der Ausgang der lutherischen Orthodoxie*, Luther Verlag, Witten, 1971.

Grossmann, Sigrid, *Friedrich Christoph Oetingers Gottesvorstellung*, Vandenvoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979.

Heftrich, Eckhard, *Lessings Aufklärung: Zu den theologisch-philosophischen Spätschriften*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1978.

Hegel, Eduard, *Die katholische Kirche Deutschlands unter dem Einfluss der Aufklärung des 18. Jahrhunderts*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1975.

Hertzberg, Arthur, *The French Enlightenment and the Jews*, Columbia University Press, New York, 1968.

Hess, Hans-Eberhard, *Theologie und Religion bei Johann Salomo Semler: Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts*, Blasaditsch, Augsburg, 1974.

Hornig, Gottfried, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie: Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther*, Lund, Göttingen, 1961.

Keller, Ernst, şi Keller, Marie-Luise, *Miracles in Dispute*, Fortress Press, Philadelphia, 1984.

Kiernan, Colm, *Science and the Enlightenment in Eighteenth-Century France*, Institute et Musée Voltaire, Geneva, 1968.

Knothe, Paul, *Siegmund Jakob Baumgarten und seine Stellung in der Aufklärungstheologie*, Gotha, 1928.

Körsgen, Siegfried E., *Das Bild der Reformation in der Kirchengeschichtsschreibung Johann Lorenz von Mosheims*, Eberhard-Karls-Universität, Tübingen, 1966.

Korshin, Paul J., şi Allen, Robert R. (eds.), *Greene Centennial Studies*, University Press of Virginia, Charlottesville, Va., 1984.

Koyré, Alexandre, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1957 [ed. rom.: *De la lumea închisă la universul infinit*, traducere de Vasile Tonoiu şi Anca Băltuţă-Skultéty, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997].

Kraeling, Emil G., *The Old Testament since the Reformation*, Harper & Brothers, New York, 1955.

Lehmann, Hartmut, şi Lohmeier, Dieter (eds.), *Aufklärung und Pietismus im dänischen Gesamtstaat, 1770-1820*, Wachholtz, Neumünster, 1983.

LeMahieu, D.L., *The Mind of William Paley: A Philosopher and His Age*, University of Nebraska Press, Lincoln, Neb., 1976.

Leube, Hans, *Orthodoxie und Pietismus: Gesammelte Studien*, Luther Verlag, Bielefeld, 1975.

Louth, Andrew, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Clarendon, Oxford, 1983 [ed. rom.: *Deslușirea tainei. Despre natura teologiei*, traducere de Mihail Neamţu, Editura Deisis, Sibiu, 1999].

Lundsteen, A.C., *Hermann Samuel Reimarus und die Anfänge der Leben-Jesu-Forschung*, Copenhaga, 1939.

Mälzer, Gottfried, *Johann Albrecht Bengel: Leben und Werk*, Calwer Verlag, Stuttgart, 1970.

Manuel, Frank Edward, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1959.

Marshall, Peter James, şi Williams, Glyndwr, *The Great Map of Mankind: Perceptions of New Worlds in the Age of Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982.

May, Henry F., *The Enlightenment in America*, Oxford University Press, New York, 1976.

Mossner, Ernest Campbell, *Bishop Butler and the Age of Reason*, The Macmillan Company, New York, 1936.

Normann, Carl E., *Enhetskyrka och upplysningsideer* [*Biserica unităţii şi ideile iluministe*], Gleerup, Lund, 1963.

O'Brien, Charles H., *Ideas of Religious Toleration at the Time of Joseph II*, American Philosophical Society, Philadelphia, 1969.

Pelikan, Jaroslav, „The Evolution of the Historical", capitolul 2 din *Historical Theology: Continuity and Change in Christian Doctrine* (pp. 33-67), Corpus, New York, 1971.

Pelikan, Jaroslav, *The Excellent Empire: The Fall of Rome and the Triumph of the Church*, Harper & Row, New York, 1987. Gibbon's *Decline and Fall* ca o critică a teoriei patristice.

Peter, Klaus, *Stadien der Aufklärung: Moral und Politik bei Lessing, Novalis und Friedrich Schlegel*, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Wiesbaden, 1980.

Philipp, Wolfgang (ed.), *Das Zeitalter der Aufklärung*, Schünemann, Bremen, 1963-. O colecţie de texte teologice.

Ratschow, Carl Heinz, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, Mohn, Gütersloh, 1964-1966.

Reill, Peter Hanns, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*, University of California Press, Berkeley, 1975.

Rockwood, Raymond Oxley (ed.), *Carl Becker's* Heavenly City *Revisited*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1958.

Rotermund, Hans Martin, *Orthodoxie und Pietismus*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1959.

Schian, Martin, *Orthodoxie und Pietismus im Kampf um die Predigt: Ein Beitrag zur Geschichte des endenden 17. und des beginnenden 18. Jahrhunderts*, Töpelmann, Giessen, 1912.

Schloemann, Martin, *Siegmund Jacob Baumgarten: System und Geschichte in der Theologie des Übergangs zum Neuprotestantismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974.

Schmid, Hermann Alfred, *Die Entzauberung der Welt in der Schweizer Landeskunde*, Basel, 1942.

Schmidt, Julian, *Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland von Leibnitz bis auf Lessing's Tod, 1681-1751*, 2 vol., Grunow, Leipzig, 1862-1863.

Schweitzer, Albert, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*, traducere în limba engleză de W. Montgomery, reprint, Macmillan, New York, 1961.

Sher, Richard B., *Church and University in the Scottish Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

Strakos, Jan, *Poïâtky ohrozenského historismu v prazskych casopisech a Mik. Ad. Voigt* [*Începuturile istoricismului renaşterii naţionale în publicaţiile pragheze şi Nicholas Adaukt Voigt*], Praga, 1929.

Sullivan, Robert E., *John Toland and the Deist Controversy: A Study in Adaptations*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982.

Titone, Virgilio, *La storiografia dell'illuminismo in Italia*, Instituto Austriaco Roma, Milano, 1969.

Willey, Basil, *The Eighteenth Century Background: Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period*, Chatto and Windus, Londra, 1940.

Wolterstorff, Nicholas, „The Migration of the Theistic Arguments: From Natural Theology to Evidentialist Apologetics", în Robert Audi şi William J. Wainwright (eds.), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1986.

3. *Teologia inimii*

Aalen, Leiv, *Die Theologie des jungen Zinzendorf*, Luther Verlag, Hamburg, 1966.

Baker, E.W., *A Herald of the Evangelical Revival : A Critical Inquiry into the Relation of William Law to John Wesley and the Beginnings of Methodism*, Epworth Press, Londra, 1948.

Bauch, Hermann, *Die Lehre vom Wirken des Heiligen Geistes im Frühpietismus*, Reich, Hamburg, 1974.

Benz, Ernst, *Emanuel Swedenborg : Naturforscher und Seher*, Hermann Rinn, München, 1948.

Beyer-Fröhlich, Marianne (ed.), *Pietismus und Rationalismus*, Reclam, Leipzig, 1933.

Beyreuther, Erich, *Studien zur Theologie Zinzendorfs*, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen, 1962.

Beyreuther, Erich, *Geschichte des Pietismus*, Steinkopf, Stuttgart, 1978.

Bornkamm, Heinrich, Heyer, Friedrich, şi Schindler, Alfred (eds.), *Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen*, Luther Verlag, Bielefeld, 1975.

Blankenagel, W., *Tersteegen als religiöser Erzieher*, Lechte, Emsdetten, 1934.

Cannon, William R., *The Theology of John Wesley*, Abingdon, New York, 1953.

Deschner, John, *Wesley's Christology : An Interpretation*, Southern Methodist University Press, Dallas, 1960.

Dillenschneider, Clément, *La mariologie de S. Alphonse de Liguori*, 2 vol., Fribourg, 1931-1934.

Elwood, Douglas J., *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*, Columbia University Press, New York, 1960.

Erb, Peter C. (ed.), *Pietists : Selected Writings*, Paulist Press, New York, 1983.

Evenhuis, Rudolf Barteld, *De biblicistisch-eschatologische théologie van Johann Albrecht Bengel*, H. Veenman, Wageningen, 1931.

Flew, R. Newton, *The Idea of Perfection in Christian Theology*, Oxford University Press, Londra, 1934.

Friedmann, Robert, *Mennonite Piety through the Centuries*, Goshen College, Goshen, Ind., 1949.

Goré, Jeanne Lydie, *L'itinéraire de Fénelon : humanisme et spiritualité*, Allier, Grenoble, 1957.

Greschat, Martin, *Zur neuen Pietismusforschung*, Darmstadt, 1977.

Haillant, Marguerite, *Fénelon et la prédication*, Klincksieck, Paris, 1969.

Haroutunian, Joseph, *Piety versus Moralism : The Passing of the New England Theology*, Henry Holt & Co., New York, 1932.

Heppe, Heinrich, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformirten Kirche*, E.J. Brill, Leiden, 1879.

Hildebrandt, Franz, *From Luther to Wesley*, Lutterworth Press, Londra, 1951.

Knox, Ronald A., *Enthusiasm : A Chapter in the History of Religion, with Special Reference to the XVII and XVIII Centuries*, Clarendon Press, Oxford, 1950.

Lawson, John, *Notes on Wesley's Forty-four Sermons*, Epworth Press, Londra, 1952.

Lerch, David, *Heil und Heiligung bei John Wesley*, Christliche Vereinsbuchhandlung, Zürich, 1941.

Lindström, Harald, *Wesley and Sanctification*, Epworth Press, Londra [1946].

McNair, Alexander, *Scots Theology in the Eighteenth Century*, Londra [1928].

Martens, Wolfgang, *Die Botschaft der Tugend: Die Aufklärung im Spiegel der deutschen moralischen Wochenschriften*, Metzler, Stuttgart, 1968.

Mason, H.T., *Pierre Bayle and Voltaire*, Oxford University Press, Oxford, 1963.

May, James Lewis, *Fénelon: A Study*, Burns, Oates & Washbourne, Londra, 1938.

Mead, Sidney Earl, *Nathaniel William Taylor, 1786-1858: A Connecticut Liberal*, University of Chicago Press, Chicago, 1942.

Meyer, Dietrich (ed.), *Erweckungsbewegung*, Bonn, 1982.

Miller, Perry, *The New England Mind*, 2 vol., Beacon Press, Boston, 1961.

Morgan, Edmund S., *Visible Saints: The History of a Puritan Idea*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1965.

Nordstrandh, Ove, *Den äldre svenska pietismens litteratur* [*Literatura pietismului suedez mai vechi*], Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokforlag, Stockholm, 1951.

Nuttall, Geoffrey F., *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, Basil Blackwell, Oxford, 1946.

Outler, Albert C. (ed.). *John Wesley*, Oxford University Press, New York, 1964.

Pelikan, Jaroslav, „Pietism", în Philip P. Wiener (ed.), *A Dictionary of the History of Ideas* (vol. 3, pp. 493-495), Scribner's, New York, 1968-1973.

Pelikan, Jaroslav, *Bach among the Theologians*, Fortress Press, Philadelphia, 1986.

Peschke, Erhard, *Studien zur Theologie August Hermann Franckes*, 2 vol., Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1964-1966.

Peschke, Erhard, *Bekehrung und Reform: Ansatz und Wurzeln der Theologie August Hermann Franckes*, Luther Verlag, Bielefeld, 1977.

Rückert, Georg, *Eusebius Amort und das bayerische Geistesleben im 18. Jahrhundert*, Seitz, München, 1956.

Schmidt, Martin, *John Wesley: A Theological Biography*, traducere în limba engleză de Norman P. Goldhawk, vol. 1, Abingdon Press, New York, 1962.

Schmidt, Martin, *Wiedergeburt und neuer Mensch: Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus*, Luther Verlag, Witten, 1969.

Schmidt, Martin, *Der Pietismus als theologische Erscheinung*, Vanderhoeck Ruprecht, Göttingen, 1984.

Stoeffler, F. Ernest, *The Rise of Evangelical Pietism*, Leiden, 1965.

Stoeffler, F. Ernest, *German Pietism during the Eighteenth Century*, E.J. Brill, Leiden, 1973.

Stout, Harry S., *The New England Soul: Preaching and Religious Culture in Colonial New England*, Oxford University Press, New York, 1986.

Wallmann, Johannes, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, Mohr, Tübingen, 1970.

4. *Fundamentele viziunii creştine despre lume*

Balthasar, Hans Urs von, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Herold, Viena, 1956.

Blau, Joseph L. (ed.), *American Philosophic Addresses*, Columbia University Press, New York, 1946.

Bornkamm, Heinrich (ed.), *Imago Dei: Beiträge zur theologischen Anthropologie*, Töpelmann, Giessen, 1932.

Boulger, James D., *Coleridge as Religious Thinker*, Yale University Press, New Haven, 1961.

Bury, John Bagnell, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth*, Macmillan & Co., Londra, 1920.

Cairns, David Smith, *The Image of God in Man*, SCM Press, Londra, 1953.

Cassirer, Ernst, *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel*, traducere în limba engleză de William H. Woglom şi Charles W. Hendel, Yale University Press, New Haven, 1950.

Cassirer, Ernst, *Kant's Life and Thought*, traducere în limba engleză de James Haden, Yale University Press, New Haven, 1981.

Collins, James Daniel, *God in Modern Philosophy*, Henry Regnery, Chicago, 1959.

Collins, James Daniel, *The Emergence of Philosophy of Religion*, Yale University Press, New Haven, 1967.

Dampier, William Cecil, *A History of Science and Its Relations with Philosophy and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1929.

Dillenberger, John, *Protestant Thought and Natural Science: A Historical Interpretation*, Doubleday, Garden City, NY, 1960.

Dilthey, Wilhelm, *Leben Schleiermachers*, editată de Martin Redeker, 2 vol., Walter de Gruyter, Berlin, 1970. Mult mai mult decît o biografie, rămîne cea mai bună introducere în gîndirea lui Schleiermacher.

Eucken, Rudolf, *Main Currents of Modern Thought: A Study of the Spiritual and Intellectual Movements of the Present Day*, traducere în limba engleză de Meyrick Booth, Scribner's, New York, 1912.

Flückiger, Felix, *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher*, Evangelischer Verlag, Zürich, 1947.

Frankel, Charles, *The Faith of Reason: The Idea of Progress in the French Enlightenment*, King's Crown Press, New York, 1948.

Furniss, N.F., *The Fundamentalist Controversy: 1918-1931*, Yale University Press, New Haven, 1954.

Gillispie, Charles Coulston, *Genesis and Geology: A Study in the Relations of Scientific Thought, Natural Theology, and Social Opinion in Great Britain, 1790-1850*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1951.

Greene, John C., *Darwin and the Modern World View*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, La., 1961.

Greene, John C., *Science, Ideology, and World View: Essays in the History of Evolutionary Ideas*, University of California Press, Berkeley, 1981.

Hartshorne, Charles, şi Reese, William L. (eds.), *Philosophers Speak of God*, ediţia a II-a, University of Chicago Press, Chicago, 1963.

Hefner, Philip James, *Faith and the Vitalities of History: A Theological Study Based on the Work of Albrecht Ritschl*, Harper & Row, New York, 1966.

Hefner, Philip James (ed.), *Albrecht Ritschl, Three Essays*, Fortress Press, Philadelphia, 1972.

Himmelfarb, Gertrude, *Darwin and the Darwinian Revolution*, Doubleday, Garden City, NY, 1959.

Jaki, Stanley L., *Lord Gifford and His Lectures: A Centenary Retrospect*, Scottish Academic Press, Edinburgh, şi Mercer University Press, Macon, Ga., 1986.

Kemper, Hans-Georg, *Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozess*, 2 vol., Niemeyer, Tübingen, 1981.

Kline, George L., *Religious and Anti-Religious Thought in Russia*, University of Chicago Press, Chicago, 1968.

Korff, Hermann August, *Geist der Goethezeit: Versuch einer ideellen Entwicklung der klassischromantischen Literaturgeschichte*, 5 vol., J.J. Weber, Leipzig, 1923-1957. În ciuda subtitlului, această lucrare masivă nu îşi limitează observaţiile la istoria literaturii şi are o legătură directă cu istoria gîndirii creştine.

Kroner, Richard, *Kant's Weltanschauung*, traducere în limba engleză de John E. Smith, University of Chicago Press, Chicago, 1956.

Krüger, Hans Joachim, *Theologie und Aufklärung: Untersuchungen zu ihrer Vermittlung beim jungen Hegel*, Metzlersche Verlagsbuchhand, Stuttgart, 1966.

Le Guillou, Louis, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais*, Armand Colin, Paris, 1965.

Lotz, David Walter, *Ritschl and Luther: A Fresh Perspective on Albrecht Ritschl's Theology in the Light of His Luther Study*, Nashville, Abingdon Press, 1974.

Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1936 [ed. rom.: *Marele lanţ al fiinţei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, traducere de Diana Dicu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997].

Lütgert, Wilhelm, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, ediţia a II-a, 2 vol., Bertelsmann, Gütersloh, 1923.

Mackintosh, Hugh Ross, *Types of Modern Theology*, Scribner's, New York, 1937.

Merz, John Theodore, *A History of European Thought in the Nineteenth Century*, 4 vol., Blackwood, Edinburgh, 1896-1914. Dezvoltările intelectuale ale secolului al XIX-lea văzute din perspectiva ştiinţei.

Miller, Perry (ed.), *The Transcendentalists*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1950.

Niebuhr, H. Richard, *The Kingdom of God in America*, Willett, Clark and Company, New York, 1937.

Ogden, Schubert M., *The Reality of God and Other Essays*, Harper & Row, New York, 1966.

Pelikan, Jaroslav, „The Significance of *Nature*", în Ralph Waldo Emerson, *Nature* (pp. 1-66), ediţia a CL-a, Beacon Press, Boston, 1985.

Smith, Hilrie Shelton, *Changing Conceptions of Original Sin: A Study in American Theology since 1750*, Scribner's, New York, 1955.

Spiegler, Gerhard, *The Eternal Covenant: Schleiermacher's Experiment in Cultural Theology*, Harper & Row, New York, 1967.

Tax, Sol (ed.), *Evolution after Darwin*, 3 vol., University of Chicago Press, Chicago, 1960. Include cîteva analize ale implicaţiilor teologice ale problemei.

Tice, Terrence N., *Schleiermacher Bibliography*, Princeton Theological Seminary, Princeton, 1966.

Turner, Frank, *Between Science and Religion: The Reaction to Scientific Naturalism in Late Victorian England*, Yale University Press, New Haven, 1974.

Wagar, W. Warren, *Good Tidings: The Belief in Progress from Darwin to Marcuse*, Indiana University Press, Bloomington, Ind., 1972.

Walther, C., *Typen des Reich-Gottes-Verständnisses*, Kaiser, München, 1961.

Welch, Claude, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, 2 vol., Yale University Press, New Haven, 1972-1985.

West, Robert Frederick, *Alexander Campbell and Natural Religion*, Yale University Press, New Haven, 1948.

Willey, Basil, *Nineteenth Century Studies*, Columbia University Press, New York, 1949.

Willey, Basil, *More Nineteenth Century Studies*, Columbia University Press, New York, 1956.

5. *Definiţia doctrinei*

Barth, J. Robert, *Coleridge and Christian Doctrine*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1969.

Beckmann, Klaus-Martin, *Der Begriff der Häresie bei Schleiermacher*, Kaiser, München, 1959.

Birkner, Hans Joachim, Liebing, Heinz, şi Scholder, Klaus, *Das konfessionelle Problem in der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts*, Tübingen, 1966.

Bolshakoff, Serge, *The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Mahler*, Londra, 1946.

Bouyer, Louis, *The Word, Church, and Sacraments in Protestantism and Catholicism*, traducere în limba engleză de A.V. Littledale, Desclee, New York, 1961.

Brezik, Victor B. (ed.), *One Hundred Years of Thomism:* Aeterni Patris *and Afterwards*, Notre Dame, Ind., 1984.

Brose, Olive J., *Frederick Denison Maurice: Rebellious Conformist*, Columbus, Ohio, 1971.

Butler, Cuthbert, *The Vatican Council*, 2 vol., New York, 1930.

Christensen, Torben, *The Divine Order: A Study in F.D. Maurice's Theology*, E.J. Brill, Leiden, 1973.

Congar, Yves M.-J., *Tradition and Traditions: An Historical and a Theological Essay*, traducere în limba engleză de Michael Naseby şi Thomas Rainborough, Macmillan, New York, 1966.

Courth, Franz, *Das Wesen des Christentums in der liberalen Theologie*, Lang, Frankfurt, 1977.

Cross, Barbara M., *Horace Bushnell : Minister to a Changing America*, University of Chicago Press, Chicago, 1958.

D'Arcy, Martin C., *The Meaning and the Matter of History*, New York, 1959.

D'Herbigny, Michel, *Vladimir Soloviev, a Russian Newman (1853-1900)*, traducere în limba engleză de A.M. Buchanan, R. & T. Washbourne, Londra, 1918.

Dupré, Louis K., *Kierkegaard as Theologian : The Dialectic of Christian Existence*, Sheed and Ward, New York, 1963.

Fairweather, Eugene R. (ed.), *The Oxford Movement*, Oxford University Press, New York, 1964.

Faut, S., *Die Christologie seit Schleiermacher : Ihre Geschichte und ihre Begründung*, Tübingen, 1907.

Geiger, Wolfgang, *Spekulation und Kritik : Die Geschichtstheologie Ferdinand Christian Baurs*, Kaiser, München, 1964.

Geiselmann, Josef Rupert, *The Meaning of Tradition*, traducere de W.J. O'Hara, New York, 1966.

Geiselmann, Josef Rupert (ed.), Johann Adam Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, 2 vol., Darmstadt, 1958-1961.

Gratieux, Albert, *A.S. Khomiakov et le mouvement Slavophile*, 2 vol., Editions Du Cerf, Paris, 1939.

Groh, John E., *Nineteenth Century German Protestantism : The Church as Social Model*, University Press of America, Washington, 1982.

Heinecken, Martin J., *The Moment before God*, Muhlenberg Press, Philadelphia, 1956. Studiu asupra religiei lui Kierkegaard.

Hennesey, James J., *The First Council of the Vatican : The American Experience*, Herder and Herder, New York, 1963.

Hocedez, Edgar, *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, 3 vol., L'Edition universelle, Bruxelles, 1947-1952.

Hodgson, Peter Crafts, *The Formation of Historical Theology : A Study of Ferdinand Christian Baur*, Harper & Row, New York, 1966.

Hök, Gösta, *Die elliptische Theologie Albrecht Ritschls nach Ursprung und innerem Zusammenhang*, Uppsala Universitets Arsskrift, Uppsala, 1942.

Kattenbusch, Ferdinand, *Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher : Ihre Leistungen und ihre Schäden*, ediţia a V-a, Töpelmann, Giessen, 1926.

Knudsen, Johannes, *Danish Rebel : The Life of N.F.S. Grundtvig*, Muhlenberg Press, Philadelphia, 1955.

Krieger, Leonard, *Ranke : The Meaning of History*, University of Chicago Press, Chicago, 1977.

Küng, Hans, *Infallible? An Inquiry*, traducere în limba engleză de Edward Quinn, Doubleday, Garden City, NY, 1971.

Loetscher, Lefferts Augustine, *The Broadening Church : A Study of Theological Issues in the Presbyterian Church since 1869*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1957.

Logstrup, Knud Ejler Christian, şi Harbsmeier, Götz (eds.), *Kontroverse um Kierkegaard und Grundtvig*, 3 vol., München, 1966-1972.

Mackey, J.P., *The Modern Theology of Tradition*, Herder and Herder, New York, 1963. Include un capitol despre „cele două surse" (pp. 150-169).

Meinecke, Friedrich, *Historism: The Rise of a New Historical Outlook*, traducere în limba engleză de J.E. Anderson, McGraw-Hill, New York, 1972.

Marty, Martin E., *Modern American Religion*, University of Chicago Press, Chicago, 1986.

Neufeld, Karl H., *Adolf von Harnack: Theologie als Suche nach der Kirche*, Bonifacius, Paderborn, 1977.

Nichols, James Hastings, *Romanticism in American Theology: Nevin and Schaff at Mercersburg*, University of Chicago Press, Chicago, 1961.

Niebuhr, Richard R., *Schleiermacher on Christ and Religion: A New Introduction*, Scribner's, New York, 1964.

O'Connor, Edward Dennis (ed.), *The Dogma of the Immaculate Conception: History and Significance*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1958.

Patterson, Robert L., *The Philosophy of William Ellery Channing*, Bookman Associates, New York, 1952.

Pelikan, Jaroslav, *From Luther to Kierkegaard: A Study in the History of Theology*, Concordia, Saint Louis, 1950.

Pelikan, Jaroslav, *Development of Doctrine: Some Historical Prolegomena*, Yale University Press, New Haven, 1969.

Pelikan, Jaroslav, *The Vindication of Tradition: The Jefferson Lecture for 1983*, Yale University Press, New Haven, 1984.

Ratté, John, *Three Modernists: Alfred Loisy, George Tyrrell, William L. Sullivan*, Sheed & Ward, New York, 1967.

Seeberg, Reinhold, *Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert*, Deichert, Leipzig, 1904.

Speigl, Jakob, *Traditionslehre und Traditionsbeweis in der historischen Theologie Ignaz Döllingers*, Ludgerus, Essen, 1964.

Sponheim, Paul Ronald, *Kierkegaard on Christ and Christian Coherence*, Harper & Row, New York, 1968.

Thomte, Reidar, *Kierkegaard's Philosophy of Religion*, Princeton, 1948.

Urementa, F. de, *Principios de fiosofia de la historia... de Balmes*, Madrid, 1952.

Walgrave, J.-H., *Newman the Theologian: The Nature of Belief and Doctrine as Exemplified in His Life and Works*, traducere în limba engleză de A.V. Littledale, Sheed & Ward, New York, 1960. Walgrave acordă o atenţie specială teoriei dezvoltării.

Welch, Claude, *In This Name: The Doctrine of the Trinity in Contemporary Theology*, Scribner's, New York, 1952.

Welch, Claude, *God and Incarnation in Mid-Nineteenth Century German Theology*, Oxford University Press, New York, 1965.

White, Hayden, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1973.

6. *Sobornicitatea Trupului lui Hristos*

Anderson, Gerald H. (ed.), *Christian Mission in Theological Perspective*, Abingdon, Nashville, 1967.

Baillie, John, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, Columbia University Press, New York, 1956.

Baum, Gregory, *That They May Be One : A Study of Papal Doctrine (Leo XIII – Pius XII)*, Newman Press, Westminster, Md., 1958.

Beinert, Wolfgang, *Um das dritte Kirchenattribut : Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart*, 2 vol., Ludger, Essen, 1964.

Bennett, John C. (ed.), *Christian Social Ethics in a Changing World*, Association Press, New York, 1966.

Berkouwer, Gerrit Cornelis, *The Second Vatican Council and the New Catholicism*, traducere în limba engleză de Lewis B. Smedes, Eerdemans Publishing Co., Grand Rapids, Mich., 1965.

Calvez, Jean Yves, şi Ferrin, Jacques, *The Church and Social Justice : The Social Teaching of the Popes from Leo XIII to Pius XII, 1878-1958*, traducere în limba engleză de J.R. Kirwan, Regnery, Chicago, 1961.

Carlson, Edgar M., *The Reinterpretation of Luther*, Westminster Press, Philadelphia, 1948.

Congar, Yves M.-J., *The Mystery of the Church*, traducere în limba engleză de A.V. Litdedale, Helicon, Baltimore, 1960.

Curtis, Charles J., *Söderblom : Ecumenical Pioneer*, Augsburg, Minneapolis, 1967.

Dillenberger, John M., *God Hidden and Revealed : The Interpretation of Luther's* Deus absconditus *and Its Significance for Religious Thought*, Muhlenberg Press, Philadelphia, 1953.

Dulles, Avery, *Models of the Church*, Doubleday, New York, 1974.

Fouilloux, Etienne, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle*, Le Centurion, Paris, 1982.

Glick, G. Wayne, *The Reality of Christianity : A Study of Adolf von Harnack as Historian and Theologian*, Harper & Row, New York, 1967.

Goodall, Norman, *The Ecumenical Movement*, Oxford University Press, Londra, 1961.

Handy, Robert T. (ed.), *The Social Gospel in America*, Oxford University Press, New York, 1966.

Hebert, Gabriel, *Fundamentalism and the Church of God*, SCM Press, Londra, 1957.

Hoffmann, Georg, *Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie*, Vandenhoeck & Rupreshct, Göttingen, 1929.

Hopkins, Charles Howard, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism*, Yale University Press, New Haven, 1940.

Jaki, Stanislas, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Herder, Roma, 1957.

King, John Joseph, *The Necessity of the Church for Salvation in Selected Theological Writings of the Past Century*, Catholic University of America, Washington, 1960.

Küng, Hans, *Structures of the Church*, traducere în limba engleză de Salvator Attanasio, Thomas Nelson and Sons, New York, 1964.

Küng, Hans, *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*, traducere în limba engleză de Thomas Collins, Edmund E. Tolk şi David Granskou, ediţie nouă, Westminster, Philadelphia, 1981.

Lelouvier, Yves-Noël, *Perspectives russes sur l'église: Un théologien contemporain, Georges Florovsky*, Le Centurion, Paris, 1967.

Levie, Jean, *The Bible, Word of God in Words of Men*, traducere în limba engleză de S.H. Treman, Kenedy, New York, 1962. Un studiu despre *Divino affilante Spiritu.*

Lindbeck, George H., *The Future of Roman Catholic Theology: Vatican II – Catalyst for Change*, Fortress Press, Philadelphia, 1970.

Lovejoy, Arthur O., *Essays in the History of Ideas*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1948.

McNeill, John Thomas, *Unitive Protestantism: The Ecumenical Spirit and Its Persistent Expression*, John Knox Press, Richmond, Va., 1964.

Minear, Paul S., *Images of the Church in the New Testament*, Westminster Press, Philadelphia, 1960.

Müller, Reinhart, *Walter Rauschenbusch: Ein Beitrag zur Begegnung des deutschen and des amerikanischen Protestantismus*, E.J. Brill, Leiden, 1957.

Murray, John Courtney (ed.), *Freedom and Man*, Kenedy, New York, 1965.

Neuner, Joseph, *Christian Revelation and World Religions*, Burns and Oats, Londra, 1967.

Outler, Albert C., *The Christian Tradition and the Unity We Seek*, Oxford University Press, New York, 1957.

Pauck, Wilhelm, *From Luther to Tillich: The Reformers and Their Heirs*, editată de Marion Pauck, introducere de Jaroslav Pelikan, Harper & Row, San Francisco, 1984.

Pelikan, Jaroslav, *The Riddle of Roman Catholicism*, Abingdon Press, New York, 1959.

Pelikan, Jaroslav, „Catholic Substance and Protestant Principle Today", în Jaroslav Pelikan, *Obedient Rebels: Catholic Substance and Protestant Principle in Luther's Reformation* (pp. 159-206), Harper & Row, New York, 1964.

Pelikan, Jaroslav, *Twentieth-Century Theology in the Making*, traducere în limba engleză de R.A. Wilson, 3 vol., Harper & Row, New York, 1969-1970. Aceste trei volume tratează „Teme de teologie biblică", „Dialogul teologic: probleme şi resurse" şi „Ecumenicitate şi reînnoire".

Pelikan, Jaroslav, „Mary: Exemplar of the Development of Christian Doctrine", în Jaroslav Pelikan, *Mary: Images of the Mother of Jesus in Jewish and Christian Perspective* (pp. 79-91), Fortress Press, Philadelphia, 1986.

Philippou, A.J. (ed.), *The Orthodox Ethos*, Holywell Press, Oxford, 1964.

Rahner, Karl, *Theological Investigations*, traducere în limba engleză de Cornelius Ernst, Helicon Press, Baltimore, 1961-1992. Se poate spune că fiecare capitol din prezentul volum – şi cîteva din volumele anterioare – arată influenţa acestor studii istorice şi teologice cuprinzătoare.

Röper, Anita, *The Anonymous Christian*, traducere în limba engleză de Joseph Donceel, Sheed ad Ward, New York, 1966.

Rouse, Ruth, şi Neill, Stephen Charles (eds.), *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948*, Westminster Press, Philadelphia, 1954.

Rumscheidt, H. Martin, *Revelation and Theology: An Analysis of the Barth-Harnack Correspondence of 1923*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

Schlette, Heinz Robert, *Towards a Theology of Religions*, traducere în limba engleză de W.J. O'Hara, Herder and Herder, New York, 1966.

Schmauch, Werner, *Beiheft zu Ernst Lohmeyer, Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1964.

Smith, Timothy L., *Revivalism and Social Reform: American Protestantism on the Eve of the Civil War*, Abingdon Press, Nashville, 1957. Originile evangheliei sociale în secolul al XIX-lea.

Sundkler, Bengt, *Nathan Söderblom: His Life and Work*, Gleerups, Lund, 1968.

Tavard, George H., *Two Centuries of Ecumenism: The Search for Unity*, Mentor-Omega Books, New York, 1962. Fundalul istoric al Conciliului Vatican II.

Theisen, Jerome P., *The Ultimate Church and the Promise of Salvation*, St. John's University Press, Collegeville, Minn., 1976.

Visser't Hooft, W.A., *The Background of the Social Gospel in America*, Willink, Haarlem, 1928.

Watt, Louis, *A Handbook to Rerum Novarum*, Catholic Social Guils, Oxford, 1941.

Wellek, René, *Concepts of Criticism*, Yale University Press, New Haven, 1963 [ed. rom.: *Conceptele criticii*, traducere de Rodica Tiniş, Editura Univers, Bucureşti, 1970].

Zernov, Nicolas, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, Harper & Row, New York, 1963.

Index

Biblic

General

(Ca şi cele din volumele anterioare, acesta este un index ce are în vedere doar textul cărţii, nu şi notele de pe margine. De aceea, numărul de trimiteri la text nu indică frecvenţa citării în note.)

C

D

G

H

La Editura Polirom

au apărut:

Jaroslav Pelikan – *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei I. Nașterea tradiției universale (100-600)*

Jaroslav Pelikan – *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei II. Spiritul creștinătății răsăritene (600-1700)*

Jaroslav Pelikan – *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei III. Evoluția teologiei medievale (600-1300)*

Jaroslav Pelikan – *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei IV. Reformarea Bisericii și a dogmei (1300-1700)*

Jaroslav Pelikan – *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei V. Doctrina creștină și cultura modernă (de la 1700)*

www.polirom.ro

Redactor: Ioana Aneci
Coperta: Radu Răileanu
Tehnoredactor: Constantin Mihăescu

Bun de tipar: decembrie 2007. Apărut: 2008
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266
700506, Iași, Tel. & Fax (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232)21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33,
O.P. 37 • P.O. Box 1-728, 030174
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail: office.bucuresti@polirom.ro

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, București
Tel./Fax: 211.32.60, 212.29.27, E-mail: office@luminatipo.com